This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

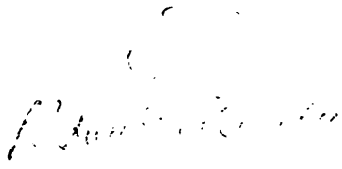
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library.

31

Previous ed.
in N.N.N. 6



Commentar

über

die Schriften

des Evangeliſten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Erſter Theil.

Allgemeine Unterſuchungen über das Evangelium des Johannes
und Auslegung von Kap. I — IV.

Dritte, verbeſſerte Auflage.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1840.

Commentar

über das

Evangelium des Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,

Consistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie
zu Göttingen.

Erster Theil.

Allgemeine Untersuchungen und Auslegung
von Kap. 1 — IV.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1840.

BODLEIAN
21 NOV 1934
LIBRARY

An

Herrn

Consistorialrath Dr. Hoßbach

in

Berlin.

Zum dritten Mahle, geliebter Freund, bringe ich Dir dieß Buch zum Geſchenke dar, dieß Mahl zu einem beſonders geweiheten Eigenthume, als Denkmahl der ſchönen Zeit, welche wir vor zwanzig Jahren in Berlin unter edlen Freunden in gegenſeitiger theologiſcher und allgemeiner wiſſenſchaftlicher Erbauung mit einander heiter verlebten. Es war die Zeit der erſten kirchlichen und theologiſchen Kriſis nach dem Jahre Dreyzehn, welches ich die volksthümliche Epoche faſt aller neueren Entwicklungen in unſrem Vaterlande nennen möchte. Der geſunde, kräftige Lebenston dieſer Epoche durchdrang damahls noch in voller Stärke alle Empfänglichen, ſo Aeltere, wie Jüngere, und verbreitete auch unter uns eine Freudigkeit und Friſche des Hoffens und Wirkens, wie ich ſie ſeitdem nicht wieder empfunden habe. In dem neuerwachten, kirchlichen Leben, woran wir Theil nahmen, ſo wie unter den wiſſenſchaftlichen Anregungen von Schleiermacher, Neander und de Wette, in denen wir bey aller Verſchiedenheit ihrer Richtungen die zuſammengehörigſten Häupter der neueren theologiſchen Bildung verehrten, fanden wir, Jeder nach ſeiner Art, die kräftigſten Antriebe und die freyeſten Standpuncte für unſern theologiſchen Beruf, ſowohl den wiſſenſchaftlichen, als den praktiſchen. Solche Zeiten haben ihre unvergänglichen Spuren nicht bloß in dem Gedächtniſſe, ſondern eben vornehmlich in der Lebensentwicklung, in dem

Thun der Menſchen. Ich hoffe, geliebter Freund, daß Du in dieſem Werke, deſſen Aufgabe damahls für mich entſtand, wie für Dich Dein Val. Andreä und Dein Spener, die Spuren des friſchen und heitern theologiſchen Geiſtes aus jener Zeit nicht allzuſehr vermiſſen wirſt.

Das Werk iſt freylich mit der Zeit älter und auch ein anderes geworden, als es bey ſeiner erſten, etwas jugendlich voreiligen Erſcheinung war.

Jene jugendliche Zeit, — ſie iſt auf immer für uns geſchloſſen. Wie vieles iſt ſeitdem unter uns anders geworden! Die damahls zuſammen waren, ſind meiſtentheils zerſtreuet. Geliebte Freunde hat Gott vor uns abgerufen. Auch Schleiermacher, den wir vorzugsweiſe unſern geiſtigen Vater nannten, iſt dahin geſchieden, nach menſchlichen Gedanken zu früh. Mit ihm iſt eine der bedeutendſten theologiſchen Perſönlichkeiten aus der Zeit hinweggenommen. Aber ſein Geiſt wirkt in mündlicher und ſchriftlicher Rede fort, und macht ſich auch unter Verkennung, gerechtem und ungerechtem Widerſpruch, ja Läſterung, ſeinem Weſen und ſeiner Wahrheit nach immer mehr geltend als einer der kräftigſten Wendepuncte der Theologie, deſſen Einfluß ſich Niemand ganz entziehen kann. Auf jene heilſame, überwiegend poſitive Kriſis in der Kirche und Theologie, der er vorzugsweiſe angehörte, und die er zum Theil mit hervorgerufen hatte, ſind andere gefolgt, zum Theil unerwartete, ja einige weniger zum Leben, als zum Tode. Es fehlt nicht an den erfreulichſten Fortſchritten in kräftiger, geſunder Mitte,

aber daneben ſind auch Gegenſätze bis zur äußerſten Linken und Rechten, Uebertreibungen und Uebereizungen, Abſpannungen und Erſchlaffungen, Spaltungen und Befehdungen, ja Aergerniſſe ſchlimmſter Art hervorgetreten, die auch den Ruhigſten ängſtigen, und dem Friedlichſten nicht geſtatten, ohne Kampf und Streit zu ſeyn. Indeſſen, Gott hat auch dieß zum Heile geordnet, und damit Jedem die Aufgabe geſetzt, unter den Bewegungen und Erſchütterungen der Zeit in ruhiger Beſonnenheit, in Klarheit und Freyheit ſich ein feſtes Ziel und einen ſicheren Grund zu ſuchen und zu behaupten. Ich bin mir bewußt, dieſe Aufgabe erkannt, und auch mit Fleiß nach Kräften an ihrer Löſung für mich gearbeitet zu haben. Unter dieſen Beſtrebungen iſt das Werk in der zweyten und dritten Auflage gleichſam mit mir aufgewachſen und durch die bildende Macht der Zeit und den eigenen Bildungstrieb meines Geiſtes reifer und männlicher geworden. So bringe ich es Dir, wünſchend und hoffend, daß es Dir und Andern durch die treue männliche Arbeit an der Erkenntniß der Wahrheit und die Früchte derſelben immer nützlicher und lieber werden möge.

Ich habe die neueren exegetiſchen Arbeiten über das Evangelium fleißig benutzt und daraus gern gelernt. Auch die neueren, ſchärferen Verhandlungen über die Echtheit und Glaubwürdigkeit deſſelben habe ich aufmerkſam durchforſcht, und, ſo viel an mir iſt, unpartheyiſch geprüft. Du wirſt finden, daß ich, obwohl unerſchüttert in meiner Ueberzeugung, doch auf

der gegneriſchen Seite Wahrheit und Recht gern anerkannt habe. Es hilft in der That nichts, Schwächen und Mängel in den hiſtoriſchen und exegetiſchen Glaubensgründen, ſobald ſie fühlbar geworden ſind, ſich und Andern zu verhehlen. Verborgene, verhehlte Schäden ſind die gefährlichſten. Nur Wirkliches und Wahres, nur echt Geſundes beſteht die Probe des Glaubens wie der Wiſſenſchaft. Und ſo habe ich manches, was mir unhaltbar ſchien, ſo lieb es mir geworden war, um der Wahrheit willen aufgegeben.

Auch dieſe neue Auflage wird ihre Mängel und Irrthümer haben. So bin ich ſchon jetzt ſelbſt unzufrieden theils damit, daß manches nicht kürzer behandelt iſt, theils damit, daß ich die ſtrengere philologiſche Methode, wie ſie z. B. von unſrem Freunde Bleek und von Dr. Fritzſche geübt wird, nicht mehr und gleichmäßiger inne gehalten habe. Was das letztere betrifft, ſo hat freylich darin Jeder ſeine Weiſe. Aber eine gewiſſe Strenge oder Genauigkeit geziemt Allen, gleichſam von Amtswegen. Zu meiner Entſchuldigung dient, daß gerade dieſer erſte Theil eine Menge von hiſtoriſchen und dogmatiſchen Unterſuchungen und Debatten fordert, welche den Raum für ausführlichere kritiſche und grammatiſche Erörterung etwas beengen. Ich hoffe aber, daß der zweyte Theil mir mehr Raum und Luſt für Leiſtungen der Art gewähren wird. Habe ich geirrt, ſo werde ich für jede Belehrung und Weiſung dankbar ſeyn; auch die unfreundliche und übermüthige ſoll mich nicht ungelehrig finden. Aber man weiſe an Ort und Stelle nach, wo ich gefehlt habe.

Man möge auch meinen theologiſchen Standpunct beſtreiten. Das Individuelle hat auch hierin ſein Recht. Ich werde aber allezeit zur Verantwortung bereit ſeyn. Aber man ſtreite eben nur über das, was als Thatſache im Buche ſelbſt offen vorliegt. Woher und wozu aber jetzt ſo oft das Richten über den ganzen perſönlichen Charakter und die innerſten ſittlichen Motive, die man doch nicht mit ins Buch ſchreibt, nicht einmahl zwiſchen die Zeilen? Gewiß iſt auch Dir und jedem Beſonnenen dergleichen eben ſo ungerechtes, als ungründliches Richten ärgerlich. Es hat mir Jemand, der mich beſſer kennen ſollte, bey der zweyten Auflage neben vielem Lobe, wofür ich ihm dankbar bin, vorgeworfen, „ich hätte darin auf die Stimme der Gelehrten, der Tonangeber der Zeit, zu viel Vertrauen geſetzt und in das Wort der Offenbarung etwas zu wenig.“ Ich weiß nicht, welche Tonangeber der Zeit gemeint ſind, denn die Zeit ſpielt aus ſehr verſchiedenen Tonarten. Ein ſo bedeutender Vorwurf, der das theologiſche Herz trifft, und wie eine Gewiſſensrüge lautet, ſollte wenigſtens genauer beſtimmt, und in unzweydeutigen Thatſachen nachgewieſen ſeyn. Wenn er den Sinn hat, als wenn ich in der Aenderung früherer Anſichten, beſonders bey kritiſchen Fragen, auf dieſen oder jenen Recenſenten, den ich etwa hätte vermuthen können, vornehmlich wohl auf dieſen oder jenen ſtimmführenden Rationaliſten, an deſſen Lobe mir etwas gelegen geweſen wäre, mehr geachtet, als auf die Wahrheit und ihre Gründe, alſo aus eitler Menſchengefälligkeit und Furcht vor ſcheltenden Recenſionen,

ich weiß nicht, ob das ewige Wort der Wahrheit ſelbſt, oder eben nur meine Ueberzeugung aufgegeben hätte, ſo iſt dieß das Schlimmſte, was man einem Chriſtlichen Theologen vorwerfen kann. Aber mein Gewiſſen entſcheidet ſcharf und rein gegen ſolches ungerechte und unbefugte Urtheil. Das Wort der Offenbarung iſt mir eben ſo theuer, als Jedem, der es bekennt: je mehr ich es verſtehe, deſto mehr wird es meines Lebens einzige Leuchte. Aber im Verſtehen deſſelben, wo ich von Andern zu lernen habe, ſuche ich die Wahrheit und nehme ſie, wenn ſie mir einleuchtet, von Jedem, unbekümmert, ob der Mann, bey dem ich ſie finde, ein Rationaliſt oder ein Pietiſt oder ſonſt etwas iſt, mein Freund oder mein Feind. Dieß iſt meine Orthodoxie. Es ſteht mir nicht an zu vergelten, weil eben das Wort der Offenbarung ſpricht: Du aber, warum richteſt Du Deinen Bruder? Aber ich werde nach wie vor in freyer Forſchung fortfahren, ohne alles wiſſentliche Partheymachen und Partheydienen, nach beſter Ueberzeugung der Wahrheit die Ehre zu geben, wo ich ſie finde, und meine jedesmahlige Ueberzeugung nach dem Grade ihrer Gewißheit ehrlich auszudrücken. Bey Dir bedarf ich dieſer Apologie nicht, und wohl bey keinem Unpartheyiſchen. Aber den Partheyiſchen und den Richterlichen in der Zeit kann nicht genug geſagt werden, was ſich von ſelbſt verſteht, ob ſie es endlich lernen, daß das Erſte und Letzte im Gericht die Gerechtigkeit iſt.

Ich will zum Schluſſe weder Dich, geliebter Freund, noch Andere, die dieß leſen, weich und nach-

ſichtig ſtimmen, aber zur Steuer der Wahrheit ſey es geſagt, daß ich dieſes Werk unter einem ſehr trüben Himmel und unter harten Bedrängniſſen gearbeitet und vollendet habe. Glückliche Werke gedeihen nur in heiterer Stimmung und unter heiterem Himmel. Du weißt, ich liebe die gelehrte Einſamkeit und Stille, das wahre otium honestum, über alles. Allein ich bin auch nicht verſchloſſen für das öffentliche Wohl und Wehe des Vaterlandes, insbeſondere der Univerſität, der ich über ein Jahrzehend mit treuer Liebe und ich denke auch nicht ohne geſegnetes Wirken angehört habe. Jedermann aber weiß, wie trübe der Himmel bey uns iſt, was für Herzeleid die edle Georgia Auguſta in den letzten Jahren erlebt, wie viel edles Blut und Gut ſie verloren hat. Mein Herz blutet, wenn ich das alles überdenke, und mir iſt bange für die Zukunft. Dazu aber hat mir Gott in dieſer Zeit eine ſchwere Prüfung aufgelegt, tägliches, ja ſtündliches Sorgen und Bangen ſeit einem halben Jahre für das Leben einer geliebten Tochter, die durch keine Kunſt gerettet werden konnte, und ſo eben, da ich dieſes ſchreibe, in roſiger Jugendblüthe dahingeſchieden iſt. Und über dem allen, nachdem aus dem edelſten rüſtigſten Freundeskreiſe, worin ich meine Freude und meinen Stolz hatte, zuerſt durch den Tod zwey noch unter den verhallenden Klängen des Jubiläums, bald darnach aber durch eine viel mehr zerſtörende Kataſtrophe anderer Art auf einmahl Viele hinweggeriſſen worden waren, zuletzt noch die erſchütternde Todeskunde von unſerm geliebten K. O. Müller, den

wir ſo eben aus dem claſſiſchen Lande mit neuen Geiſtesſchätzen bereichert zurückerwarteten, um uns an ihm, an ſeiner edlen, liebenswürdigen Perſönlichkeit, (Du kannteſt ihn ja auch,) und an ſeinem neuen Ruhme zu erfriſchen und zu erheben! Unter ſolchen Schlägen, geliebter Freund, auch wenn man weiß, daß es Gottes Prüfungen ſind, iſts ſchwer, kräftig und friſch bei der Arbeit zu bleiben. Mögeſt Du und mögen andere billige Leſer in dieſem Werke aus trüber, ſchwerer Zeit nicht zu viel Spuren der oft faſt erliegenden Kraft finden, die aber, welche ſich finden, mild entſchuldigen. Ich weiß nicht, wie viel es von mir gilt und wie viel ich es verdiene, was St. Paulus erfahren hat, daß Gottes Kraft auch in der Schwachheit mächtig ſey. Aber ganz ohne dieſe apoſtoliſche Erfahrung, hoffe ich, wird das Werk nicht ſeyn. Lebe wohl!

Göttingen, den 15. Sept. 1840.

Ich halte mich für verpflichtet, meinem lieben Freunde, Herrn Licentiaten Klener hieſelbſt, für die treue Sorgfalt, womit er mich bey der Correctur dieſes Buches und ſchon früher bey der Correctur der zweyten Auflage des ganzen Werkes unterſtützt hat, ſo wie für manche rechtzeitige Erinnerungen und nützliche Mittheilungen hiermit öffentlich meinen beſten Dank zu ſagen.

Dr. Lücke.

Einleitung,

oder

allgemeine Unterſuchungen.

---

§. 1.

Aufgabe und Standpunkt der Einleitung.

Die durch den Zusammenhang der theologischen Hermeneutik nothwendige Aufgabe ist eine zweifache, einmahl, zu entscheiden, ob und in wiefern das Johanneische Evangelium kanonisch sey oder nicht, sodann, diejenigen allgemeinen historischen Verhältnisse desselben zu erörtern, durch deren richtige Bestimmung das Verständniß des Einzelnen bedingt ist. In jenem Theil der Aufgabe liegt das theologische, in diesem das philologische Moment der Auslegung.

Vergleicht man die betreffende neuere Litteratur mit der älteren, so ist unverkennbar, daß die neueren Untersuchungen ungleich schärfer, verwickelter und künstlicher geworden sind. Während die älteren, in arglosser Zuversicht zur Tradition und mehr und weniger begeisterter Vorliebe für das Joh. Evangelium, stets mit einem rechtfertigenden Resultate endigten, sind die neueren immer eifriger im Zweifel, und immer scharfsinniger im Mißtrauen geworden, und so haben sie wenigstens eben so oft zum Angriff, als zur Vertheidigung geführt. Um völlig unbefangen zu seyn, hat man sich nicht selten alles theologischen Interesses gänzlich entschlagen zu müssen geglaubt; die alte Vorliebe ist schwächer und schwächer geworden, ja zuletzt in bewußte Abneigung verwandelt, und so hat man selbst die unbedingteste Verwerfung des Johanneischen Evangeliums nicht gescheuet.

Auf den ersten Anblick hat diese Wendung etwas Beunruhigendes, ja Erschreckendes. Das allgemeine Christliche Bewußtseyn, welches von jeher an dem Joh. Evangelium eine besonders reiche und sichere Quelle der Erkenntniß und Erbauung zu besitzen glaubte, war sonst der Zustimmung der wissenschaftlichen Forschung völlig gewiß. Diese Gewißheit ist jetzt durch den immer zudringlicheren Zweifel und Widerspruch der Wissenden, wenn nicht zerstört, doch sehr erschüttert worden. Das Wünschenswertheste ist immer, wenn die wissenschaftliche Forschung den kirchlichen Glauben zu rechtfertigen vermag. In sofern ist der gegenwärtige Stand der Kritik des Joh. Evangeliums keineswegs befriedigend. Und es ist begreiflich, daß viele unter uns, indem sie bei der äußeren Erscheinung stehen bleiben, mit aufrichtigem Herzen die behaglichere Vergangenheit auch in diesem Stücke zurückwünschen. Aber dieß ist ein eitler Wunsch. Ist einmahl der Zweifel geboren und zur Wissenschaft erzogen, so ist's vergebens, die Zeit, die von dem Zweifel noch nicht wußte, zurückzuführen. Die bewußtlose Kindheit kehrt nimmermehr wieder. Nur im absterbenden Greisesalter erscheint ihr Abbild als Zeichen des herannahenden Todes. In der Kirche des Herrn aber sollen die Geschlechter nicht den Weg vom Leben zum Tode gehen, sondern zu immer lebendigerem, bewußterem Leben. Die Losung der Christlichen Theologie heißt vorwärts! Das Ziel ist bestimmt und klar genug. Es gilt jetzt mehr, als je, einer Theologie der Zukunft, das heißt einer solchen, welche den kommenden Geschlechtern das Evangelium in unauflöslicher Freundschaft mit der Wissenschaft als ewigen Lebensschatz zu neuer kräftigerer Liebe überliefert. Alles, was die Vergangenheit Wahres und Bleibendes hat, ist darin eingeschlossen zu neuen organischen Bildungen. Nur das Unwahre und Vergängliche bleibt ewig verloren. So ist unsere Aufgabe, mitten aus den schmerzhaften Zweifeln und Streitigkeiten der Ge-

genwart den erfreulicheren Zuſtand herauszuarbeiten, in welchem der Zweifel innerlich überwunden, der Streit geſchlichtet, die Wahrheit neu geſichert iſt. Es iſt meine feſte Ueberzeugung, daß der Gang, den die neuere Kritik des Joh. Evangeliums genommen hat, — einzelne unbändige Reden von der äußerſten Linken abgerechnet, — *innerlich nothwendig* und bey allem Schmerz wahrhaft *heilſam war, als* natürlicher Uebergang von dem kindlichen *Glauben*, der den Zweifel und den Streit noch nicht kennt, oder den herannahenden nur fürchtet, zu dem männlichen, der ohne Furcht beydes erfahren und überwunden hat.

In dieſem Geiſte und in dieſer Ueberzeugung ſind die folgenden Unterſuchungen geführt worden.

Erſtes Kapitel.

Authentie, Integrität, Kanonicität des Johanneiſchen Evangeliums.

§. 2.

Ueber das Leben und den Charakter des Apoſtels Johannes [1]).

Das nach der gewöhnlichen und älteſten Evangelienordnung [2]) ſogenannte vierte Evangelium wird von der Kirche allgemein dem Apoſtel Johannes als Verfaſſer zugeſchrieben [3]).

Mit welchem Rechte geſchieht dieß? — Das Nächſte iſt, uns ein ſo viel als möglich deutliches und ſicheres biographiſches Bild von dem Apoſtel Johannes zu ver-

1) Die Litteratur der Biographieen und Charakteriſtiken des Johannes ſ. bey Lampe Comment. in Evang. Ioan. Tom. 1. Prolegomena p. 1 et 2., und Wegſcheiders Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in d. Evang. d. Joh. S. 15. 16. Der ausführlichſte unter den älteren biographiſchen Verſuchen iſt der von Lampe ſelbſt a. a. O. p. 1 - 102., unter den neueren, der von Wegſcheider a. a. O. S. 7 - 77. In der Kürze das Beſte ſ. in Winers Realwörterb. (N. A.) 1. 696.

2) S. hierüber Hugs Einleitung Bd. 2. S. 1 ff.

3) Auch diejenigen in der alten Kirche, welche es verwarfen, verwarfen es als angebliches Werk des Apoſtels Johannes. Weder kannten noch vermutheten ſie etwa den Presbyter Johannes als Verfaſſer des Evangeliums, obwohl man hie und da geneigt war, demſelben die Apokalypſe zuzuſchreiben. Die Handſchriften haben in der Ueberſchrift und Unterſchrift des Evangeliums in der Regel bloß κατὰ Ἰωάννην, auch im erſten Briefe nur den Namen Johannes. Erſt in dem zweyten und dritten Briefe und der Apokalypſe kommt die beſondere Benennung Apoſtel oder Evangeliſt hinzu. Aber auch bei Matthäus haben die Mſpte nur κατὰ Ματθαῖον, und doch meinen alle den Apoſtel.

ſchaffen, um zu ſehen, ob und in wiefern das Evangelium demſelben entſpricht.

Leider haben wir im neuen Teſtamente nur ſehr wenige, außer demſelben aber faſt gar keine ſichere biographiſche Notizen über den Apoſtel Johannes. Euſebius hat uns in ſeiner Kirchengeſchichte die beſten Traditionen ſeiner Zeit über den Apoſtel aufbewahrt. Aber gerade über den für uns wichtigſten Lebensabſchnitt, die ſpätere Epheſiniſche Zeit des Apoſtels, werden die Traditionen des Euſebius unſicherer, und bekommen an der Geſchichte des Presbyter Johannes eine gefährliche, verwirrende Parallele. Was dann zumahl die ſpätere patriſtiſche Litteratur nach Euſebius, und was die apokryphiſche [1]) darbietet, iſt mehr und weniger nur ein Gemiſch von Legenden und grundloſen Vermuthungen, von abgeſchmackten Fabeln und willkührlichen Erweiterungen der wahren Geſchichte. Aber ſchon Euſebius kennt häretiſche Dichtungen der Art [2]). Späterhin wetteifern bis zur Reformation müßige Phantaſie und Aberglaube, das Leben des Apoſtels eben ſo wunderbar, als unglaubwürdig zu machen. Im neuen Teſtamente ſind es vornehmlich die Johanneiſchen Schriften, welche als unmittelbare Thatſachen ſeines Lebens auch über ihn die meiſte Auskunft geben, aber meiſt nur andeutende. Iſt die Apokalypſe kein Werk des Apoſtels Johannes, ſo wird dieſe Quelle unſicher, obgleich nicht unbrauchbar. Wir haben kein erwieſenes Recht, die Echtheit der Apokalypſe hier vorauszuſetzen. Wer aber ſogar das Evangelium und die Briefe des Johannes, auch den erſten, bezweifelt, für den verliert ſich faſt die ganze Biographie des Apoſtels in unſichere Sage, ja in Dichtung. Wir ſetzen mit

1) S. Fabricii Codex apocr. N. T. P. 2. pag. 531 sqq. 705 sqq. P. 3. pag. 604 sqq. Vergl. Thilo Acta Thomae. Prolegomena pag. LXXII sqq. Kleuker über die Apokryphen des N. T. S. 318 - 416. Wegſcheiders Verſuch einer vollſtänd. Einleitung S. 7 - 15.

2) S. Hist. Eccl. 3, 25. — *Ἰωάννου Πράξεις.*

erweislichem Recht die Echtheit dieſer Schriften, wenigſtens des Evangeliums und des erſten Briefes, hier voraus. Aber es giebt keine Vorausſetzung und kein Mittel, den fragmentariſchen Charakter der Lebensgeſchichte des Johannes wegzuſchaffen.

Johannes [1]) war nach Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. Matth. 10, 2. Mark. 10, 35. Matth. 27, 56. vergl. Mark. 15, 40. 16, 1., der Sohn des Zebedäus und der Salome, der — wahrſcheinlich jüngere [2]) — Bruder des Apoſtels Jakobus des älteren, deſſen früher Martyrtod unter Herodes Agrippa Apoſtelgeſch. 12, 2. erzählt wird. Der Vater war ein Galiläiſcher Fiſcher am See Genezaret; ob in Bethſaida wohnhaft [3]), weiß man nicht.

---

1) יוֹחָנָן oder יְהוֹחָנָן, d. h. Jehovah iſt gnädig, Gotteshuld, entſprechend unſrem Gotthold. Die Septuaginta hat 2 Könige 25, 23. Ἰωνά, Nehem. 6, 18. Ἰωνάν, Nehem. 12, 13. Ἰωανάν, eben ſo 2 Chron. 17, 15. 23, 1. — 2 Chron. 28, 12. kommt der Genitiv Ἰωανοῦ vor, der unmittelbar zu der neuteſtam. Griech. Form Ἰωάννης überführt.

2) Man ſchließt dieß daraus, daß faſt überall in den Evangelien, wo die beyden Brüder genannt werden, Jakobus voranſteht, und zwar gewöhnlich ſo: Ἰάκωβος (ὁ τοῦ Ζεβεδαίου) καὶ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. Nur Lukas macht 9, 28. eine Ausnahme. Während Matth. 17, 1. und Mark. 9, 2. die gewöhnliche Reihefolge haben: Petrus, Jakobus und Johannes, hat Lukas: Petrus, Johannes und Jakobus. Einige Codd. z. B. D u. L haben auch hier die gewöhnliche Folge, aber offenbar aus Correctur. Ob Luk. in dieſer Stelle die größere Bedeutſamkeit des Johannes in der apoſtol. Kirche im Auge hatte, die nur der des Petrus nachſtand. Aber in dem zwiefachen Apoſtelkataloge, Evang. 6, 14 ff. u. Apoſtelg. 1, 13. beobachtet er doch dieſelbe Ordnung. Eben ſo folgt in der Regel Andreas ſeinem Bruder Petrus. War auch Petrus der ältere? Der Schluß iſt höchſt unſicher. Aber ganz grundlos iſt, daß Hieronymus und Ambroſius (Comment. ad Luc. 23.) den Joh. zum jüngſten aller Apoſtel machen. Er lebte wahrſcheinlich länger, als alle übrigen. Aber folgt daraus nothwendig, daß er auch jünger war?

3) Chryſoſtomus nennt den Johannes ὁ ἀπὸ Βηθσαϊδά, Hom. 1. in Ev. Ioan. Eben ſo viele Andere. Man vermuthet, daß, da nach Joh. Ev. 1, 45. Petrus und Andreas aus Bethſaida waren, und nach Luk. 5, 9. die Söhne des Zebedäus zur Fiſchergeſellſchaft des Petrus gehören, auch dieſe aus Bethſaida geweſen ſeyen.

Die Alten gefallen sich zum Theile darin, die Familie des Johannes als sehr arm und niedrig zu schildern. So besonders Chrysostomus [1]). „Nur aus Armuth, meint er, habe Zebedäus seine Söhne zu dem armseligen Gewerbe, das er selbst trieb, erzogen. Es gebe überhaupt kein ärmeres und elenderes Gewerbe, als das der Fischer, zumahl an einem kleinen Landsee. Wie arm aber Zebedäus gewesen, sehe man besonders daraus, daß er nach Matth. 4, 21. mit seinen Söhnen die zerrissenen Netze selber ausbessert." Aber der See Genezaret war sehr fischreich, und es wurde von den Anwohnern ein beträchtlicher Fischhandel getrieben [2]). Das Gewerbe war weder verachtet noch gewinnlos. Wenn nach Mark. 1, 20. Zebedäus bey seinem Gewerbe außer seinen Söhnen auch noch Miethsknechte hatte, und es sich dabey der Mühe lohnte, in Compagnieen zusammenzutreten, Luk. 5, 10.; wenn ferner die Mutter des Johannes, Salome, nachher zu den Galiläischen Frauen gehörte, welche Jesum auf seinen Messianischen Wanderungen begleiteten und von ihrem Vermögen unterstützten, Luk. 8, 3.; wenn Salome auch zuletzt unter den Frauen vorkommt, welche nach dem Tode Jesu Spezereyen kaufen, um den Leichnam desselben einzubalsamiren; endlich wenn Johannes selber Ev. 19, 27. andeutet, daß er ein Eigenthum [3]) besaß, wohin er nach dem Tode Jesu die ihm zur Pflege empfohlene Mutter desselben mit sich nehmen konnte: so möchte der Schluß ziemlich *sicher*

Nach Luk. 4, 38. vergl. V. 31. u. Mark. 1, 29. vergl. V. 21. waren Petr. u. Andr. in Kapernaum *wohnhaft*, als Jesus die Schwiegermutter des Petrus heilte. Daraus schließen Andere, daß auch Joh. u. Jakob. in Kapernaum wohnhaft waren. Aber wie höchst unsicher ist dieser Schluß!

1) Hom. 1. in Evang. Ioan.

2) S. Jahns Archäol. Band 1. S. 154. Vergl. Rosenmüllers bibl. Alterthumskunde B. 1. S. 170.

3) Wahrscheinlich in Galiläa. Vergebens läugnen einige ältere Exegeten, z. B. Augustin, daß τὰ ἴδια in dieser Stelle ein wirkliches Eigenthum bezeichne.

ſeyn, daß die Familie des Zebedäus zu den bemittelten Galiläiſchen Fiſcherfamilien gehörte.

Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Johannes der ἄλλος μαθητής iſt, von dem es 18, 15 u. 16. heißt, daß er dem Hohenprieſter Kaiphas perſönlich bekannt war [1]). Aber ganz ohne Grund hat Hieronymus daraus geſchloſſen, Johannis Familie habe zu den angeſehenen gehört.

Nach apokryphiſchen Nachrichten [2]) ſoll die Familie des Johannes mit der Familie Jeſu nahe verwandt geweſen ſeyn. Nach Einigen war Salome die Tochter Joſephs, des Pflegevaters Jeſu, aus erſter Ehe, nach Andern eine Schweſter, nach Andern ſogar die frühere Gattinn Joſephs. Neuere [3]) finden irgend welche Verwandtſchaft nicht unwahrſcheinlich, weil ſich ſo die ehrgeizige Bitte der Salome für ihre Söhne Matth. 20, 20 ff., leichter erklären laſſe; auch begreife man ſo leichter, wie Salome zur Reiſegeſellſchaft Chriſti gehöre, und Jeſus dem Johannes ſeine Mutter zur beſonderen Pflege nach ſeinem Tode habe empfehlen können. Aber jene ehrgeizige Bitte der Salome läßt ſich auch daraus erklären, daß ſie bemerkte, wie ihre Söhne zu dem vertrauteren Kreiſe Jeſu gehörten. Die Galiläiſchen Begleiterinnen Jeſu mögen zum Theil mit ſeiner Familie verwandt geweſen ſeyn, aber gewiß nicht alle.

---

1) Dieß iſt die Anſicht des Chryſoſt. u. Euthymius wie der meiſten Neueren. Dafür ſpricht ziemlich entſchieden Ausdruck und Ton der Stelle, vergl. mit 20, 2 ff. Aber ſchon Theophylakt meinte, es könnte eben ſo gut irgend ein unbekannter Jünger geweſen ſeyn. Caſp. Merken (ſ. Lampe zu d. St.) und Heumann glaubten gar, Judas Iſchar. ſey gemeint.

2) S. Codex apocr. N. T. ed. Thilo. Tom. I. p. 363. Am entſchiedenſten behaupten die Verwandtſchaft durch die Salome, eine Tochter Joſephs aus erſter Ehe, Sophronius in Fragm. bey Lambec. Bibl. Vindob. Tom. 3. p. 54. Cosmas Vestitor bey Cotelier Patr. apost. Tom. 1. p. 283. Theophylact. Prolog. in Ioan. und Theodoretus Tyri Episcop. (wohl nicht Theodoretus Episcop. Cyri, ſondern Dorotheus von Tyrus) Fragm. de baptismo sanctorum apostolorum et deiparae in d. Selectis ad illustr. Chronici Paschalis. Ed. Bonn. Vol. 2. p. 144 sq.

3) So Lampe Proleg. p. 4. und Wegſcheider a. a. O. S. 22.

Endlich reicht die innigere Freundschaft Jesu mit Johannes aus, um zu erklären, daß er sterbend dem Freunde die Mutter empfiehlt. Wenn freylich diejenigen Recht hätten, welche Ev. 19, 25. unter der Schwester der Mutter Jesu die Salome verstehen, so wäre die Verwandtschaft sicher genug und jene Stelle zugleich von der archäologischen Schwierigkeit befreyet, daß zwey Schwestern denselben Namen, Maria, geführt haben sollen [1]).

Die Familie des Johannes scheint zu denen gehört zu haben, welche bey gewöhnlicher Kenntniß der heiligen Schrift, wie sie der Synagogenunterricht darbot, an den Messianischen Hoffnungen der Zeit mit besonderer Lebhaftigkeit und Innigkeit Theil nahmen. Von dem Vater wissen wir freylich nichts. Aber die Mutter bringt, man weiß nicht, ob nach dem Tode ihres Mannes, oder schon vorher, der Messianischen Genossenschaft Zeit und Vermögen zum Opfer. So war sie also wohl von Anfang an gegen die Messianische Richtung ihrer Söhne mehr als bloß zulassend und gestattend, und stand ihnen geistig näher.

Ob Johannes aus seiner Familie der erste war, den die Botschaft des Täufers von dem nahen Himmelreiche aufregte? Fast scheint es so. Ist das Evangelium sein Werk und ist er in der Erzählung Kap. 1, 35. der eine ungenannte Jünger des Täufers neben dem Andreas, so scheint er sich ziemlich früh an den Täufer Johannes angeschlossen zu haben. Wahrscheinlich war er dann auch schon Zeuge der wiederholten und entschiedenen Erklärungen des Täufers, daß er nur der berufene Vorläufer des bereits erschienenen Christus sey [2]). Gewiß aber ist dann nach 1, 35 ff., daß er mit Andreas zugleich, bald nach der Taufe Jesu, durch den Täufer selbst hingewiesen auf das

1) Vergl. zu 19, 25.

2) Ev. Joh. 1, 19 ff. Er erzählt freylich hier alles mit der Anschaulichkeit eines Gegenwärtigen. Aber erst V. 35. deutet er an, daß er zugegen war.

erſchienene Lamm Gottes, in der Jordanaue mit Chriſto zuerſt näher bekannt wurde. Jakobus, ſein Bruder, erſcheint hier nirgends. Aber merkwürdig genug, wird derſelbe im ganzen vierten Evangelium nirgends weiter erwähnt [1]), als Kap. 21, 2., namenlos unter den Söhnen des Zebedäus.

Soll die ſynoptiſche Relation mit der Johanneiſchen ſtimmen, ſo muß man annehmen, daß Johannes, mit Petrus und Andreas und den andern, nach jener erſten Begegnung mit Chriſtus in Peräa am Jordan nach Galiläa zu ſeiner Familie und ſeinem Gewerbe zurückkehrte. Aber Jeſus hatte ihn erkannt und erwählt, und ſo ruft er bald nachher ihn und ſeinen Bruder zugleich mit Petrus und Andreas, ihren Genoſſen, mitten aus ihrer Gewerbthätigkeit, zu beſtändiger Nachfolge und apoſtoliſcher Jüngerſchaft, Matth. 4, 18 ff. Mark. 1, 16 ff. Luk. 5, 1 – 11. [2]). Der Berufung geht freylich bloß nach Lukas unmittelbar vorher eine wunderbare That des Erlöſers. Darin lag denn gewiß etwas unmittelbar Anregendes und Beſtimmendes auch für Johannes. Aber ohne die frühere Begegnung mit dem Herrn und die Vorbereitung durch den Umgang mit dem Täufer wäre jene Berufung am See ein hiſtoriſches Räthſel, welches durch kein Wunder wahrhaft gelöſt würde.

Johannes mag, als er Jeſu Jünger wurde, noch ziem-

---

1) Wie und mit welchem Recht hieraus die neuere Kritik einen nicht unbedeutenden Bedenklichkeitsgrund gegen die Echtheit des Joh. Evangeliums genommen hat, ſ. §. 7.

2) Nach Strauß Leben Jeſu Band 1. §. 69. 3te Aufl., dem auch Weiße (die evangel. Geſchichte Bd. 2. S. 197.) beyſtimmt, iſt die Johanneiſche Relation mit der ſynoptiſchen unvereinbar, weil nach jener gleich von der erſten Begegnung 1, 35 ff. an eine beſtändige Begleitung ſtatt gefunden habe. Aber wenigſtens liegt in dem Ausdruck der Joh. Erzählung, weder in dem ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ V. 37., noch in dem ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην V. 40., nichts, was die Vereinigung mit der ſynopt. Relation unmöglich machte. Auch die hiſtoriſchen Verhältniſſe von 1, 37. 45. 2, 2. ſind nicht allzu ſpröde. S. die Ausleg. dieſer Stellen.

lich jung gewesen seyn. Es lag in den Verhältnissen und Zwecken Jesu, daß er eben nur junge Männer, die im Uebergang vom Jüngling zum Manne waren, zu seinen Aposteln wählte. So bringt er, wie die übrigen Apostel, ein jugendliches, empfängliches Gemüth mit, durch keine Rabbinische und sectirerische Gelehrsamkeit verdorben. Aber er ist, wie die andern, in den populären Vorurtheilen der Zeit befangen. Die Schule des Täufers war nur vorbereitend, hinweisend auf Christum gewesen. Sie gewährte kein volles Verständniß des Himmelreichs. So wird der beständige Umgang mit Christo auch für ihn die nothwendige Schule der Läuterung und Bildung. Mochte er auch von Natur empfänglicher seyn, als Andere, und seine ganze individuelle Art dem Herrn näher stehen, der Geist Christi forderte auch von ihm Wiedergeburt, Entwöhnung von dem alten, und Gewöhnung zu dem neuen Leben. Die einzelnen Momente seiner Entwickelung in der Schule des Herrn sind nicht aufgezeichnet. Aber außer den mit allen übrigen Aposteln gemeinsamen Erregungs- und Bildungsmomenten im Umgange Jesu [1]), wurde er mit seinem Bruder und Petrus von Jesu eines besonderen Vertrauens und eines näheren Umganges gewürdigt, und so Zeuge von besonders merkwürdigen Begebenheiten und Zuständen im Leben des Erlösers. Nur er ist mit Petrus und seinem Bruder in dem Augenblicke gegenwärtig, als Jesus die Tochter des Jairus erweckt, Mark. 5, 37. Auch bey der geheimnißvoll wunderbaren Verklärung Christi auf dem Berge waren nur er, Jakobus und Petrus Zeugen, Matth. 17, 1. Und eben so sind nur diese drey mit Christo, als er in Gethsemane sich von den übrigen entfernt, und im Gebete innerlich kämpft, Matth. 26, 37. Mark. 14, 33. Von solchen besonderen Momenten im

1) Vergl. hierüber die Gött. Preisschrift von H. Fr. Theod. Lud. Ernesti de praeclara Christi in apostolis instituendis sapientia et prudentia. Gott. 1834. 4.

Leben des Meisters mag er mit den beyden Andern noch öfter bevorzugter Zeuge gewesen seyn [1]). Er selbst aber nennt sich in seinem Evangelium vorzugsweise den Jünger, den der Herr lieb hatte, Kap. 13, 23. u. a. m. Dieß war ein rein persönliches Verhältniß. Der als Erlöser Alle liebt, verschmähete nicht als rein menschlicher Mensch, unter seinen Jüngern den besonders zu lieben, der ihm in seiner Individualität am nächsten stand. Er liegt bey dem letzten Mahle, Joh. 13, 23., am Busen des Herrn [2]). Die Andern, selbst Petrus betrachteten ihn als den besonders Vertrauten. Sterbend empfiehlt Jesus am Kreuze dem Freunde die verwaiste Mutter zur kindlichen Pflege, Joh. 19, 26. 27. Johannes vergilt diese Liebe durch besondere Treue und Anhänglichkeit. Er flieht zwar bey der Gefangennehmung Christi mit den übrigen Jüngern. Er ist nur ein schwacher menschlicher Freund des Heiligen Gottes. Aber er sammelt sich bald wieder, und folgt mit Petrus seinem Herrn auf dem Leidenswege bis in des Hohenpriesters Pallast [3]), Joh. 18, 15. 16., und war, wie es scheint, ziemlich anhaltender Zeuge der letzteren Begebenheiten. Wir finden ihn Joh. 19, 25 ff. mit den Frauen und der Mutter Jesu unter dem Kreuze. Und nach dem Tode Jesu ist er derjenige, der mit Petrus auf die Nachricht der Maria Magdalena, daß der Leichnam des geliebten Herrn entfernt sey, zum Grabe eilt, und schneller läuft, als Petrus, Joh. 20, 2 ff. Die Geschichte von den Offenbarungen und Aeußerungen des auferstandenen

1) Daraus schloß selbst Clemens von Alex. bey Eusebius Kap. 2, 1., Jesus habe nach seiner Auferstehung diesen dreyen eine besondere γνῶσις mitgetheilt. Er rechnet aber hier verwirrend zu den Dreyen Jakobus den Gerechten, den sogenannten jüngeren, Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ κ. Ἰωάννῃ κ. Πέτρῳ — — —. Credner hält deßhalb das δικαίῳ für unecht. Aber ich glaube, daß die Alten bey dieser gnostischen Tradition wirklich den späteren Jakobus meinten nach Gal. 2, 9.

2) Daher in der alten Kirche ἐπιστήθιος genannt.

3) Vergl. S. 10.

Chriſtus am See von Tiberias Joh. 21., hat ihre Dunkelheit und Unſicherheit. Aber wenn ſie irgend Wahrheit hat, ſo iſt es die, daß das innigere perſönliche Verhältniß Chriſti mit dem Lieblingsjünger auch nach der Auferſtehung fortbeſtand.

Die beſondere Freundſchaft Jeſu wirft auf den Johannes einen beſonderen Glanz. Dieſer Glanz hat ſeine Wahrheit, aber auch ſeinen Schein. Wer begeiſtert ſich nicht gern für den Lieblingsjünger, den Freund des Herrn? Man glaubt ihn ſich ohne ausgezeichnete Gaben des Geiſtes und Herzens nicht denken zu können. Ganz recht; aber man hüte ſich vor Phantaſiebildern in der Geſchichte!

Es iſt der Mühe werth, jene Freundſchaft hiſtoriſch genauer zu betrachten. Sie war die Freundſchaft des Meiſters zu dem Jünger. Dazu reicht die reine Anlage, die wahrgenommene Bildſamkeit des Jüngers hin. Aber was zeichnet den Johannes in dieſer Hinſicht vor den andern, ſelbſt vor Petrus und ſeinem Bruder aus? Petrus hatte eine ſo ſtarke apoſtoliſche Anlage, daß Chriſtus auf ihn ſeine Gemeinde gründen will. Aber von einer perſönlichen Freundſchaft Chriſti zu ihm, wie zu Johannes, finden wir keine Spur, ſelbſt Joh. 21. nicht. Irgend ein Aeußeres, körperliche Schönheit, kann den Heiligen Gottes nicht gefeſſelt haben. In den Schriften des Johannes — wir meinen zunächſt ſein Evangelium und ſeinen erſten Brief, — zeigt ſich eine gewiſſe Geiſtigkeit und Tiefe des Gemüthes, oder genauer eine gewiſſe religiöſe Virtuoſität, die das verſtändige Denken, die ſittliche Kräftigkeit nicht ausſchließt, aber doch verſchieden davon iſt. Wir verſtehen darunter die beſtändige Gegenwart der religiöſen Ideen im Geiſte, die ſtetige Andacht des Geiſtes dazu. Wäre das Wort nicht verdächtig, ich würde von der myſtiſchen Geiſteskraft ſprechen, als dem eigentlichen Kern der religiöſen Virtuoſität. Trat dieſe in Johannes beſonders hervor, als unmittelbare Naturgabe, ſo kann man ſich denken, wie Jeſus ſich von

ihm besonders angezogen fühlte. Andere mochten praktischer, kräftiger, klarer seyn, aber die tiefe Innigkeit des Johannes hatte keiner. So wurde er der besondere Freund Christi. Aber man vergesse nicht, daß Johannes, wie alle, außer dem Heiligen Gottes, ein sündiger, unvollkommener Mensch war, und daß das heilige Geistesfeuer auch in ihm die Natur reinigen und vollenden mußte. Wie die übrigen Apostel, so entwöhnt auch er sich im Umgange mit Christus nur allmählich von den Vorurtheilen seiner Zeit und Nation und den Unarten des natürlichen Menschen. Er selbst gesteht offen, daß auch er den Herrn oft nicht verstanden, und erst nach und nach, und seitdem der Geist in einem höheren Grade ihn und seine Mitapostel erfüllt hatte, den Sinn und Zusammenhang des Wortes und Werkes Christi begriffen habe Ev. 2, 22. u. a. Er scheint zu den Charakteren gehört zu haben, in denen der Geist der Liebe, je feuriger und inniger er ist, desto mehr mit natürlicher Heftigkeit zu kämpfen hat. Die Sanftmuth und Zartheit, die man an ihm zu rühmen gewohnt ist, ohne doch besondere Züge davon nachweisen zu können, lag mehr in dem allgemeinen Princip der Christlichen Liebe, das er mit besonderer Tiefe und Wahrheit ergriffen hatte, als in seinem individuellen Temperamente. Dieß war vielmehr, wie es scheint, von Natur heftig und zornig. Als einst die Einwohner eines Samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnehmen wollten, brach er zornig mit Jakobus, seinem Bruder, in die Worte aus: Herr willst du, daß wir Feuer vom Himmel heißen herabfallen und jene verzehren, wie auch Elias gethan? — so daß Christus ihnen scheltend erwiederte: Wisset Ihr nicht, weß Geistes Kinder Ihr seyd? Und das geschah nicht im Anfange seiner Jüngerschaft, sondern auf der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem, Luk. 9, 51 ff. Ob Christus in besonderer Beziehung gerade auf diesen Vorfall, oder in Folge mehrerer ähnlicher Aeußerungen der Heftigkeit den

Zebedaiden den Beynamen der Donnersöhne (*Βοανεργές*) gab, wie Markus 3, 17. freylich nur allein berichtet, ist um so ungewisser, da der Sinn des Beynamens dunkel und zweifelhaft ist [1]). Nach Luk 9, 49. 50. Mark. 9, 38–40. läßt sich Joh. durch das Wort Jesu, daß wer ein Kind

1) Vergl. über *diesen* Beynamen außer Lampe Proleg. p. 21 sqq. u. Fritzsche Comment. in Marc. p. 92 sq. besonders die Abhandl. v. J. F. K. Gurlitt: über die Bedeutung des den Söhnen Zebedäi Mark. 3, 17. ertheilten Beynamens *Βοανεργές* in den Studien und Kritiken 1829. Hft. 4. S. 715 ff.

Ist die Uebersetzung *υἱοὶ βροντῆς* bey Markus richtig, und hat Gurlitt Recht, daß der Vergleichungspunkt die sinnlose, zerstörende Macht des Donners sey, so hat der Beyname nur einen tadelnden Sinn. An entsprechenden Veranlassungen dazu mag es im Leben der beyden Brüder nicht gefehlt haben. Aber es ist mehr als auffallend, daß Jesus einen Fehler des Temperaments oder gar der Sitte, der doch je länger je mehr verschwinden sollte, auf die Weise unvergeßlich gemacht haben sollte auch für Andere. Jesus giebt auch dem Simon einen Beynamen, aber einen ehrenden, voll Beziehung auf den apostolischen Beruf, den Petrus auf alle Weise wahr zu machen hatte. Die Donnersöhne hätten aber alles zu thun gehabt, um ihren Beynamen Lügen zu strafen. — Vielleicht ist's eben dieß, was die Griech. Ausleger vermochte, in dem Beynamen ein Lob zu suchen. Theophylakt sagt *υἱοὺς βροντῆς ὀνομάζει τοὺς τοῦ Ζεβεδ. ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ θεολογικωτάτους.* Euthymius: *διὰν βροντῆς οὐρανόθεν ἐξάνυστον* (?) *ἐβρόντησαν οὗτοι τὰ θεολογικὰ δόγματα.* Gut, daß er hinzufügt: *ὁ μὲν Ἰάκωβος, ἀγράφως, ὁ δὲ Ἰωάννης, ἐγγράφως.* Dabey liegt der rhetorische Gebrauch des *βροντᾶν* bey den Griechen zum Grunde. Donnern und Blitzen aber bezeichnet doch bey ihnen mehr den zornigen Affect, als den tiefsinnigen Inhalt der Rede. Und so paßt das Wort auch nach Griechischem Sprachgebrauch nicht einmahl zu den Joh. Schriften. Von der mündlichen Rede des Johannes scheint das Alterthum eher die Milde und Sanftmuth, als das Gegentheil rühmen zu wollen. Von Jakobus aber wissen die Alten in rhetorischer Hinsicht nichts. Ist nun außerdem jener rhetor. Sprachgebrauch im Aramäischen und Hebr. unerweislich, so muß man um so mehr sagen, daß die Griech. Ausleger weder das Wahre historisch gewußt, noch vermuthend errathen haben. Bezeichnet בְּנֵי רִגְשׁ ohne allen Tadel eben nur die natürliche Heftigkeit, das cholerische Temperament, so ließe sich denken, wie Jesus den beyden Brüdern den Namen zu bleibendem Andenken gab. Soll der Beyname ein Tadel seyn, so möchte ich glauben, daß Jesus die Brüder nur irgend einmahl so genannt habe, als sie gerade donnerten, wie Luk. 9, 51 ff. Ist er ein Lob auf die Redeweise beyder Brüder, so muß er später entstanden seyn. Stehend kann er in keinem Falle gewesen seyn, wie Kephas bey Simon, sonst wäre die Notiz auch wohl bey Matthäus und Lukas zu finden.

in seinem Namen aufnehme, ihn selbst, ja den Vater aufnehme, — man weiß nicht wie, — zu der Aeußerung fortreißen, daß er mit seinen Mitjüngern einen Mann, der im Namen Jesu Dämonen auszutreiben im Begriff gewesen, ohne doch Jesu Jünger zu seyn, daran gehindert habe. Was will er damit? Er dachte wohl Lob zu verdienen. Aber Christus tadelt jene übereilte Schärfe, freylich nicht bloß an ihm. Charakteristischer und sicherer ist die Erzählung Matth. 20, 20–28. Mark. 10, 35–45. Hier wagen beyde Brüder mit ihrer Mutter die Bitte, Jesus möge sie in seinem Reiche seinem Throne zunächst stellen; sie wollen die höchsten Würdenträger des neuen Reiches werden. Mag zunächst nur die Mutter die unverständige Bitte ausgesprochen haben, sie waren mitwissende Theilnehmer. Jedenfalls also verrathen sie dabey, — wir wissen nicht, wie früh oder spät in ihrer Jüngerschaft, — einen Zug von Ehrgeiz, der wohl eben so sehr mit der heftigen Lebhaftigkeit ihres Temperaments, als mit ihrem damahligen Unverstande zusammenhing. Gewiß sänftigte und veredelte sich in Johannes je länger je mehr jene jugendliche Heftigkeit durch die Macht des Christlichen Liebesgeistes. Aber auch späterhin zeigt sich im Charakter des Johannes weit weniger die sanftmüthige und milde, als jene starke und feurige Liebe, welche, verbunden mit einem lebhaften Gefühle von der ausschließlichen Wahrheit des Evangeliums, den Gedanken der Christlichen χρίσις in der Welt mit aller Schärfe durchführt und ausübt. Ist der zweyte Brief wirklich von Johannes, so wäre V. 10 u. 11. ein Beweis, daß Joh. noch in den spätesten Jahren sehr scharf seyn konnte.

Nach Jesu Rückkehr in den Himmel verliert sich Johannes zunächst unter den übrigen Aposteln. Er erscheint nebst Petrus in Jerusalem AG. 3, 1 ff. im Tempel lehrend; dann finden wir ihn AG. Kap. 8. in Begleitung des Petrus in Samarien, von Jerusalem ausgesandt, um hier

die neuen Christen durch Mittheilung des heiligen Geistes zu befestigen. Aber hier, wie dort tritt er hinter Petrus zurück. Gewiß war er nicht unthätig, aber die größere Lebhaftigkeit des Petrus verdunkelt ihn, wenigstens in der Tradition der Apostelgeschichte. Er kehrt nach AG. 8, 25. mit Petrus von seiner Mission nach Jerusalem zurück. Aber seitdem schweigt die Apostelgeschichte ganz von ihm. Als Paulus nach Gal. 1, 18 ff. das erste Mahl als Apostel in Jerusalem war, fand er, wie es scheint, den Johannes nicht [1]). Aber das zweyte Mahl Gal. 2, 1 – 9. trifft er ihn mit Petrus und Jakobus dem jüngeren in Jerusalem anwesend, diese drey Säulen der Kirche. Wurde damahls, wie wahrscheinlich ist, die apostolische Versammlung und Berathung über das Verhältniß der Heidenchristen zum Mosaischen Gesetze AG. 15, 1 ff. gehalten, so war Johannes etwa im J. 53. noch in Jerusalem; ob nur zu einem längeren Besuch, oder ob er bis dahin die Stadt noch nicht auf längere Zeit verlassen hatte, kann Niemand mehr wissen. So lange er in Jerusalem war, schließt Irenäus aus der Apostelgeschichte und Gal. 2, 9. [2]), habe er mit den übrigen Aposteln (nemlich Petrus und Jakobus) das Mosaische Gesetz noch streng (religiose) beobachtet. Allein auf alle Fälle ist dieß doch durch den Einfluß der zunehmenden Trennung der Jüdischen und Christlichen Gemeinde in Jerusalem sehr zu beschränken. Man hat damit wohl in Verbindung gebracht, daß die Quartodecimaner sich besonders auf die Jüdische Observanz des Apostels Johannes beriefen [3]). Indeß beruft sich doch selbst Polykrates zugleich auch auf den Apostel Philippus, Polykarp aber

1) Er sah, wenn auch Jakobus der Bruder des Herrn einer der Zwölfe war, doch eben nur diesen und Petrus. Ungleich wahrscheinlicher ist, daß die Andern nicht anwesend waren, als daß sie, wie man gemeint hat, dem Paulus nicht getrauet hätten.

2) Adv. Haer. 3, 12. ed. Grabe p. 233.

3) S. Euseb. H. E. 5, 24. u. Socrat. H. E. 5, 22.

bey Irenäus auf die gesammte apostolische Observanz. So kann man auf keine Weise der Vermuthung Raum geben, daß Johannes mehr und länger, als die übrigen Apostel, im Judenthum stecken geblieben sey [1]). Als der

1) Freylich, wenn es wahr wäre, daß Polykrates von Ephesus bey Euseb. H. E. 3, 31. u. 5, 24. berichte, der Apostel Johannes habe, weil aus priesterlichem Geschlecht, noch als Apostel unter den Juden das hoheprieſterliche Diadem (πέταλον Exod. 29, 6. צִיץ u. Exod. 28, 36. נֵזֶר) getragen, so wäre derselbe nicht weniger stark im Judenthum geblieben, als Jakobus der Gerechte, von dem Epiphanius Haer. 78, u. 29. dasselbe berichtet. Polykrates sagt nemlich: ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον φορέσας καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Den Worten nach scheint Polykrates freylich nichts anderes zu sagen, als daß Johannes als Priester das Jüdische Priesterdiadem getragen. Aber, wenn nicht ein ganz anderer Johannes gemeint ist, so ist der Satz in diesem Sinne historisch unglaublich, ja unsinnig. Selbst von dem Presbyter Johannes kann so etwas nicht gesagt werden. Wäre keine andere Auslegung möglich, so müßte man, wenn man eine solche Fabeley dem Polykrates nicht zutrauet, die Worte lieber streichen. Um so mehr ist zu verwundern, daß der neueste Herausgeber des Eusebius, Heinichen, jene wörtliche Auslegung für die scheinbarste hält. Selbst Ewalds Vermuthung in s. Commentar zur Apok., daß der Judenchristliche Verf. derselben aus priesterlichem Geschlechte sey, würde, wenn sie auch mehr Grund hätte, dieser Auslegung nicht aufhelfen. Nach Ewald ist der Verf. der Apok. nicht der Apostel Johannes, und es bliebe noch immer unbegreiflich, wie ein Apostel des Herrn, wenn auch ein Priestersohn, ein Jüdischer Priester genannt werden, und das hoheprieſterliche πέταλον getragen haben könne. Cotta in seiner Abhandl. de lamina pontificiali apostolorum Ioannis, Iacobi et Marci Tubing. 1755. 4., worin die verschiedenen Meinungen vollständig erörtert sind, meint, es sey keine andere Hülfe, als die Worte ὃς — — μεμορτυρηκώς als Zwischensatz auf das vorangehende τοῦ Κυρίου zu beziehen. So würde Christus, und nicht Johannes, als Hoherpriester im Sinne des Briefes bezeichnet. Diese Construction wäre erträglich und nicht ohne Analogie in den folgenden Sätzen des Fragments. Allein eine nähere Bezeichnung Christi in dieser Art erscheint an dieser Stelle mehr als müssig, und von dem Apostel Johannes, — der doch gemeint ist, — bloß zu sagen καὶ μάρτυς κ. διδάσκαλος wäre zu wenig. Nimmt man aber die Worte einmahl im uneigentlichen Sinne, wie doch auch geschehen muß, wenn sie sich auf Christus beziehen sollen, dann scheint auch unbedenklich, sie von dem bevorzugten Apostelthume des Johannes in Kleinasien zu verstehen. Ganz richtig erklärt Salom. Cyprian die Stelle im Zusammenhang so: Polycratem non posse alia, quam quartodecima luna celebrare Pascha, quod ipsemet Ioannes, qui auream laminam gestarit

Apoſtel Paulus etwa im Jahre 60. zum letzten Mahle in Jeruſalem war, iſt außer Jakobus d. j. keiner der Apoſtel gegenwärtig. So ſcheint auch Johannes damahls Jeruſalem bereits auf immer verlaſſen zu haben. Aber wann denn? Die Alten wiſſen darüber ſo wenig, wie wir. Nicephorus [1]) will wiſſen, Johannes ſey bis zum Todesjahre der Mutter Jeſu (48 n. Chr.) in Jeruſalem geblieben. Aber er ſchließt nur, und wie unſicher! aus Joh. 19, 27. Auch weiß Niemand, wann Maria geſtorben iſt. Neuere vermuthen, Johannes ſey erſt mit dem Anfange des Jüdiſchen Krieges aus Jeruſalem geflohen. Aber aus AG. 21, 1 ff. wird wahrſcheinlich, daß er bereits vor dem J. 60 Jeruſalem verlaſſen hatte.

---

inter Christianos, i. e., qui longe maxima auctoritate in Ecclesia Christi emituerit, eo die solitus sit celebrare. Johannes erſchien dem Polykrates im Bilde eines altteſt. Hohenprieſters, welche Vorſtellung damahls ſchon ſehr verbreitet war, und zu den kühnſten ſymboliſchen Bezeichnungen des Chriſtlichen Prieſterthums führte, vergl. Rothe, die Anfänge der Chriſtl. Kirche S. 730-734. Eine ſtarke Probe dieſer Rhetorik findet ſich Euseb. H. E. 10, 4. Epiphanius freylich verſteht das πέταλον φέρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς von Jakobus, dem Bruder des Herrn, dem Gerechten, Haer. 29, 4. (vergl. 78, 14.) wörtlich. Er erzählt nemlich, Jakobus ſey aus prieſterlichem Geſchlecht, auch Jüdiſcher Prieſter geweſen, weßhalb ihm allein geſtattet geweſen, jährlich einmahl in das Allerheiligſte einzugehen und das πέταλον zu tragen. Offenbar eine Fabel, wie ſie bey Epiphanius nicht auffällt. Aber ganz ähnlich ſagt das martyrium Marci Evangel., der Evangeliſt habe, weil aus prieſterlichem Geſchlecht, Pontificalis apicis petalum inter Iudaeos getragen. Dieß würde für die wörtliche Erklärung jener Stelle des Polykrates ſprechen, wenn nicht am Tage läge, daß jene beyden Fabeln eben daraus entſtanden ſind, daß, was urſprünglich von Jakobus und Markus in gleicher bildlicher Rede und in gleichem Sinne, wie von Johannes, geſagt worden war, von den Spätern gedankenlos wörtlich genommen wurde. Die fabelſüchtige Gedankenloſigkeit des Epiphanius leuchtet ſchon ein, wenn man das Fragment des Hegeſippus, Euſeb. K. G. 2, 23., woraus er geſchöpft hat, vergleicht, wiewohl auch dieſes ſchwer Verdauliches genug enthält. Hieronymus aber verſtand vielleicht den Polykrates noch richtig. Denn wenn er de Script. eccles. 45. überſetzt: qui supra pectus Domini recubuit, et pontifex *eius* fuit, auream laminam in fronte portans, ſo hat er den Johannes wenigſtens für keinen Jüdiſchen Hohenprieſter gehalten.

1) H. E. 2, 42.

Aber wohin ging er, wo und wie wirkte er seitdem? Dieß ist jetzt die Hauptfrage für uns, denn in diese Zeit fällt die schriftstellerische Thätigkeit des Johannes.

Die älteste und einstimmigste Tradition bezeugt, daß Johannes den ganzen letzten Theil seines Lebens in Kleinasien, insbesondere in Ephesus, gelebt und gewirkt habe. Der Ephesinische Bischof Polykrates bezeugt in seinem bekannten Osterschreiben an den Römischen Bischof Victor [1]) im zweyten Jahrhundert, daß Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, zu den großen Anfängen oder Lichtern in Asien (τὰ μεγάλα στοιχεῖα) gehört und in Ephesus gestorben sey. Und Irenäus, der Schüler des Polykarp, der allgemein für einen Jünger des Apostels Johannes gehalten wurde, nimmt überall als ausgemachte Thatsache an, daß der Apostel in Ephesus eine längere Zeit gelebt und gewirkt habe bis in die Zeiten Trajans [2]). Diese Tradition pflanzen Klemens von Alexandrien [3]), Origenes [4]), Eusebius [5]), Hieronymus [6]), ohne Bedenken fort.

Nicht einmahl Tradition, sondern nur leere Vermuthung einiger Neueren ist, daß der Apostel das Evangelium unter den Parthern verkündigt habe. Sie fällt mit der falschen Lateinischen Ueberschrift des ersten Joh. Briefes ad Parthos [7]).

---

1) Euseb. H. E. 3, 31. 5, 24.

2) Adv. Haer. 2, 39. 3, 1. u. 3.

3) S. Euseb. H. E. 3, 23.

4) S. Euseb. H. E. 3, 1.

5) H. E. 3, 23. 31. u. a.

6) De vir. eccles. 9. u. ad Gal. Cap. VI.

7) S. m. Comment. zu den Joh. Briefen. 2te Ausg. S. 29. Die dort aus Wegscheiders Einleitung geflossene Notiz, daß Hieronymus catal. script. 9. den Apostel Johannes auch nach Indien gehen lasse, ist falsch. Hieronymus spricht nirgends davon. Nach Lampe Proleg. p. 48. not. 9. haben zuerst Jesuitische Missionsberichte v. J. 1555. diese Sage aus Indien selbst dem Baronius (annal. ad 44. §. 30.) mitgebracht, der sie auch glaubt. Und so kann ich nicht einmahl sagen, wie jene irrige Notiz bey Wegscheider entstanden seyn mag.

Es wäre erwünſcht, wüßte man außer dem Kleinaſiatiſchen oder Epheſiniſchen Aufenthalte des Apoſtels noch von einem andern, der in die Mitte treten könnte zwiſchen jenen und den Paläſtinenſiſchen. Denn, wenn Johannes längſt nicht mehr in Jeruſalem war, als Paulus das letzte Mahl dahin kam AG. 21., wo lebte und wirkte er, da in Kleinaſien, ſo lange Paulus hier thätig war, ſich von ihm nirgends eine Spur zeigt? Weder vor Paulus, noch mit ihm zugleich kann Johannes in Kleinaſien geweſen ſeyn. Irgend eine Beziehung auf ihn müßte in den Briefen oder apoſtelgeſchichtlichen Reden des Paulus nach und in jenen Gegenden vorkommen. Paulus erſcheint in Kleinaſien überall als Stifter des Evangeliums, wenigſtens als oberſter Leiter der Kleinaſiat. Gemeinden, welche, wenn nicht von ihm ſelbſt, doch von ſeinen Schülern geſtiftet ſind. Da er nach Röm. 15, 20. vergl. 2 Kor. 10, 11. den Grundſatz hatte, in keines andern Apoſtels Wirkſamkeit einzugreifen, ſo würde er etwaige Johanneiſche Gemeinden nie berührt haben. Er thut aber, als wäre nie ein Apoſtel zuvor in jenen Gegenden geweſen. Hätte er, als er in Milet vor den verſammelten Presbytern von Epheſus Abſchied nahm AG. 20, 17 ff., auch nur ahnen können, daß der Lieblingsjünger des Herrn dahin kommen werde, würde ſeine Rede nicht ganz anders lauten müſſen? Eben ſo wenig geſtatten die Briefe des Apoſtels aus Rom an die Epheſer und Koloſſer, ſo wie an den Timotheus, anzunehmen, daß Johannes damahls zu jenen Gegenden in irgend einem apoſtoliſchen Verhältniß ſtand. Auch kann man ſicher ſeyn, daß Paulus, ſo lange er lebte, ſein oberaufſichtliches Amt über die Kleinaſiat. Gemeinden nicht aufgab. War alſo Johannes je in Kleinaſien, ſo kann er erſt nach dem Tode des Apoſtels Paulus dahin gekommen ſeyn. Dieß iſt ſicher genug. Aber wann und wie, und woher iſt denn Joh. nach Epheſus gekommen? Bey dem fragmentariſchen Charakter unſerer älteſten Tradition über

die Apoſtel befremdet nicht, daß ſie darüber nichts ſagt. Es würde nur befremden, wäre Johannes, ehe er nach Kleinaſien ging, in irgend einem belebten Theile der apoſtoliſchen Kirche beſonders thätig geweſen, entweder ſtiftend oder oberaufſichtlich.

Die Kleinaſiatiſchen Gemeinden gehörten im apoſtoliſchen Zeitalter zu den belebteſten und wichtigſten, aber auch zu den gefährdetſten. Paulus fürchtete hier ganz beſonders Hemmungen und Störungen der Chriſtlichen Wahrheit AG. 20, 29 ff. Unmittelbare apoſtoliſche Leitung ſchien beſonders nöthig. Man weiß freilich nicht, wann der erſte Brief des Petrus in jene Gegenden geſchrieben iſt. Aber es wäre möglich, daß er aus dem Gefühle jener Nothwendigkeit hervorgegangen wäre. So könnte auch Johannes, der nach Paulus und Petrus am meiſten einen allgemeineren apoſtoliſchen Standpunkt behauptet zu haben ſcheint, ſich für verpflichtet gehalten haben, jenen Gemeinden vorzugsweiſe ſeine Thätigkeit zu widmen [1]). Immer eine bloße Vermuthung, aber doch keine unwahrſcheinliche. Und ich will lieber vermuthen, als verwegen und zaghaft zugleich, der einſtimmigen Tradition gegenüber, den Aufenthalt des Apoſtels in Kleinaſien überhaupt bezweifeln, bloß darum, weil man nicht weiß, wann und wie Johannes dahin gekommen iſt [2]).

Aber gewiß würde dieſer Zweifel Niemandem eingefallen ſeyn, wenn nicht unglücklicher Weiſe, ſobald der Apoſtel Johannes in Epheſus auftritt, neben ihm in der älteſten Tradition, ja ſelbſt in der Johanneiſchen Litteratur des N. T., wie ein verwirrender Doppelgänger, der Presbyter Johannes erſchiene. In der That wird durch das Neben-

1) S. Guerike Beyträge zur hiſt.-krit. Einleit. in d. N. T. S. 54. und Neanders Geſch. d. Pflanz. u. Leit. d. Kirche durch d. Apoſtel. 2te Aufl. S. 484 f.

2) S. d. Evangeliſt Joh. u. ſeine Ausleger vor dem jüngſt. Gericht Band 1. S. 6. Leiſer zweifelt Strauß Leben Jeſu. 3te Ausg. Bd. 1. S. 82.

und Ineinanderlaufen der Traditionen über den Apostel und den Presbyter Johannes die Ephesinische Geschichte des erstern unklar und schwankend. So schlimm aber sieht die Sache nicht, daß der Kritik zur Entwirrung nichts anderes übrig bliebe, als entweder den Ephesinischen Apostel Johannes oder den Ephesinischen Presbyter Johannes gänzlich aufzugeben [1]).

Es ist der Mühe werth, die betreffenden Nachrichten der Alten genauer zu untersuchen.

Der älteste und wichtigste Zeuge für die Existenz beyder Johannes ist der Kleinasiatische Papias, Bischof von Hierapolis. Dieser führt in einem Fragment seiner Schrift λόγων κυριακῶν ἐξηγήσεις bey Eusebius [2]) zwey Reihen von Aeltesten, πρεσβυτέροις, auf, von denen er die Christliche Wahrheit theils mittelbar, theils unmittelbar in mündlicher Ueberlieferung empfangen habe. Die erste Reihe ist die der Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes und Matthäus; die zweyte, Aristion und der ausdrücklich und vorzugsweise so genannte Presbyter Johannes. Er nennt jene nicht Apostel, aber sie sind's. Diese wie jene nennt er überhaupt Jünger des Herrn (οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί). Ist der Text nicht irgendwo verfälscht (er scheint aber nicht), so ist nichts klarer, als daß Papias den Apostel und den, offenbar amtlichen, Presbyter Johannes unterscheidet. Von den Aposteln sagt er: ἀνέκρινον τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, von Aristion und dem Presbyter Johannes aber ἅτε — λέγουσιν. Sind nun diese Tempora hier genau zu unterscheiden, so hat man Recht zu behaupten [3]), daß, als Papias dieß schrieb, von den genannten Apo-

1) Dieß letztere thut Guerike: Die Hypothese v. d. Presbyter Joh., als Verf. der Offenb. Halle 1831. S. 4 - 19.

2) H. E. 3, 39.

3) S. Credners Einleit. in das N. T. 695 ff.

ſtein wohl keiner mehr lebte, wohl aber noch die beyden Jünger, Ariſtion und der Presbyter Johannes. Euſebius verſteht die Stelle weſentlich eben ſo, und macht deßhalb den Papias zum Hörer oder Schüler des Ariſtion und des Presbyter Johannes, in Widerſpruch mit Irenäus, der ihn zum Zuhörer des Apoſtels Joh. zu machen ſcheint. — Papias ſagt von dem Presbyter Johannes nichts weiter. Aber Euſebius trägt kein Bedenken, ihn für denjenigen Johannes zu halten, deſſen Grabmahl ſich außer dem des Apoſtels Johannes in Epheſus der Sage nach befinde. So wird der Presbyter Johannes ein Epheſiniſcher Presbyter. Nach Papias könnte er auch wo anders Presbyter geweſen ſeyn. Möglich, daß beyde, Ariſtion und Johannes, mit Papias in Kleinaſien lebten, aber als unmittelbare Jünger Jeſu müſſen ſie eingewandert ſeyn. Weiſt nicht auch der Jüdiſche Name des Presbyters auf Jüdiſche, wenn auch nicht gerade Paläſtinenſiſche, Nationalität hin? In der Lat. Ueberſetzung der Stelle des Papias bey Hieronymus (catal. script. 18.) wird ſtatt Aristio in einer guten Handſchrift [1]) Aristo geleſen. J. A. Fabricius hält ſie für die echte. Aber ſelbſt die Seltenheit der Namenform Ἀριστίων im Chriſtl. Alterthume ſpricht für die Echtheit dieſes Namens in dem beglaubigteren Euſeb. Texte. Die Apoſtol. Conſtitutionen [2]) kennen drey Ariſto, welche hintereinander Biſchöfe von Smyrna geweſen; ſie kennen auch einen Biſchof Johannes von Epheſus, des Timotheus Nachfolger, den der Apoſtel Johannes eingeſetzt habe. Aber dieſe Notiz iſt zu unſicher. Der Presbyter Johannes ſcheint nach der Tradition als Presbyter geſtorben zu ſeyn. Oder wäre der Beyname Presbyter kein amtlicher? Es wird aber ſchwer, ihn ſich anders zu erklären [3]). Sollte Ariſto bey Papias

1) Codex Gemblacensis. ſ. J. A. Fabricii Biblioth. Ecclesiast. p. 82.

2) Const. apost. 7, 46.

3) Nach Credner a. a. O. ſoll er das Alter bezeichnen, entweder weil dieſer Joh. noch früher als der Apoſtel nach Kleinaſien gekommen

die richtige Lesart seyn, so wäre am natürlichsten, an den Aristo von Pella (Eusebius KG. 4, 16.) zu denken. Dann hätten wir in der Stelle zwey Judenchristliche Jünger des Herrn, von denen der eine bestimmt und der andere wahrscheinlich aus Palästina nach Kleinasien gekommen wäre. Aber kaum dieß läßt sich aus der Stelle des Papias vermuthen, geschweige mehr. Daß der zweyte Johannes Presbyter in Ephesus gewesen, diese Vermuthung hat Eusebius nicht etwa aus dem Werke des Papias, welches er noch ganz vor sich hatte, entnommen, sonst würde er sich nicht auf die Sage von den beyden Johanneischen Gräbern in Ephesus berufen. Aber selbst dieß spricht er nur dem Alexandrinischen Dionysius nach, der in seiner Kritik der Johanneischen Schriften, rathlos, wem er die Johanneische, aber nicht apostolische Apokalypse zuschreiben sollte, auf den Gedanken gerieth, daß wohl Viele in der älteren Zeit den Namen Johannes geführt haben möchten, und daß, da Johannes Markus in der Apostelgeschichte nicht der Verfasser der Apokalypse seyn könne, einer von den beyden Asiatischen Johannes, deren Gräber in Ephesus seyn sollten, der Verf. seyn möchte. Diesen andern Johannes nennt aber Dionysius nicht Presbyter. Kannte er den Presbyter Johannes des Papias, warum nennt er ihn nicht so? Die Ueberschrift der beyden kleinen Johanneischen Briefe, über die er vielleicht schwankte, hätte ihn darauf führen müssen.

So sicher also auch die Nachricht des Papias ist, daß unter den Jüngern des Herrn ein Apostel Johannes und ein Presbyter Johannes zu unterscheiden seyen, so unsicher ist, daß der letztere ein Ephesinischer Presbyter gewesen. Dionysius und Eusebius machen ihn nur wegen der beyden

---

sey, oder weil er den Jahren nach älter gewesen, als der Apostel. Aber, wenn eins seyn soll, möchte ich das letztere vorziehen, wiewohl mir auch das schwer wird anzunehmen. S. m. Commentar zu d. Joh. Briefen. 2te Aufl. S. 340 ff.

Johanneiſchen Gräber zu einem Epheſiniſchen Manne. Aber ſelbſt mit dieſen beyden Gräbern ſieht es ſchlimm aus. Polykrates von Epheſus, nur ein Jahrhundert ſpäter, ſagt in dem bekannten Oſterſchreiben bey Euſebius 3, 31. und 5, 24., obwohl er vieler berühmter Aſiatiſcher Lehrer, auch des Apoſtels Johannes, der in Epheſus geſtorben ſey, gedenkt, doch von dem Presbyter Johannes und dem Grabe deſſelben in Epheſus kein Wort. Kennt er ihn gar nicht? Oder ſollte der Presbyter Johannes die Sitte der Quartodecimaner nicht beobachtet haben? Dieß iſt nicht wahrſcheinlich, zumahl wenn er ein Paläſtinenſer war. Und, da nach Papias der Presbyter ein Jünger des Herrn geweſen ſeyn ſoll, ſo kann Polykrates ihn auch nicht ausgelaſſen haben als einen unbedeutenden Mann. Oder ſoll man, damit dem Presbyter Johannes das Zeugniß des Polykrates nicht entgegenſtehe, etwa ſagen, der Johannes, den er erwähnt, ſey eben der Presbyter, nicht der Apoſtel? Allerdings nennt er denſelben nicht ausdrücklich Apoſtel, aber er beſchreibt ihn, als den, der an der Bruſt des Herrn gelegen, und ein Chriſtliches Hoheprieſterthum, d. h. ein oberapoſtoliſches Amt verwaltet habe, ſo daß man nicht zweifeln kann, daß er den Apoſtel meint. Daß Polykrates von den zwey Johanneiſchen Gräbern in Epheſus nichts ſagt, iſt freylich kein ſicherer Beweis, daß dieſelben zu ſeiner Zeit nicht exiſtirt haben. Aber wenn nun Hieronymus ſagt, jene beyden Gräber oder Denkmähler hielten Einige für Gräber und Denkmähler eines und deſſelben Evangeliſten Johannes [1]), ſo muß man um ſo bedenklicher

1) S. Cat. script. eccles. 9. — Etsi nonnulli putant, duas memorias eiusdem Ioannis Evangelistae esse. Verſtanden dieſe den Euſebius H. E. 3, 39. vergl. 7, 25.: δύο ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἕτι νῦν λέγεσθαι — ſo, als wenn er beyde Gräber dem Evangeliſten Joh. zuſchriebe? Ein Neuerer ſcheint die Stelle eben ſo zu verſtehen. Aber weder die Grammatik noch der Zuſammenhang geſtatten dieß.

werden, mit Euſebius und Dionyſius das eine derſelben dem Presbyter Johannes beyzulegen.

Man hat es längſt auffallend gefunden, daß Irenäus den Presbyter Johannes gar nicht zu kennen ſcheint, ſondern nur den Evangeliſten und Apoſtel, dem er alle Johanneiſchen Schriften beylegt, auch die Apokalypſe. Das Schweigen oder Nichtwiſſen eines ſo bedeutenden Zeugen über Kleinaſiatiſche Verhältniſſe iſt für die Exiſtenz des Presbyters ungleich gefährlicher, als daß Polykrates in jenem Fragment nichts von ihm weiß. Irenäus nennt den Papias den Zuhörer des Johannes und Genoſſen des Polykarp [1]). Und wie er den Polykarp als Schüler des Apoſtels Johannes ſchildert, ſo kennt er auch wohl als Lehrer des Papias keinen andern Johannes, als den Apoſtel. Hat aber Euſebius recht, daß Papias ſich ſelber nur als unmittelbaren Schüler des Presbyters Johannes ſchildert, ſo kann Irenäus kaum dem Verdacht [2]) entgehen, daß er den Apoſtel und Presbyter Johannes theilweiſe verwechſelt, oder vielmehr, daß er unterſchiedlos alles dem Apoſtel Johannes zuſchreibt, was zum Theil wahrſcheinlich dem Presbyter zukommt. Dahin mag denn auch die Autorſchaft der Apokalypſe gehören. So wird die Exiſtenz des Presbyters Johannes gegen den Irenäus gerettet. Möglich, ja wahrſcheinlich, daß die Verwechſelung des Apoſtels und Presbyters häufiger war, daß nicht bloß Irenäus ſich dieſelbe zu Schulden kommen ließ [3]). Aber außer dem lauten Zeugniß des Papias und den ſtummen Winken der Offenbarung Johannis und des zweyten und dritten Joh. Briefes verlaſſen uns die Spuren der urſprünglichen Verſchiedenheit beyder Johannes gänzlich; und

1) S. Adv. Haer. 5, 33. vergl. Euseb. H. E. 3, 39.

2) Dieſen Verdacht äußert ſchon Dodwell dissert. in Irenaeum dissert. 1. §. 4. S. aber beſonders Credners Einleit. in d. N. T. Bd. 1. S. 694 - 99.

3) Vielleicht auch Klemens von Alexandrien in der Erzählung bey Euſebius K. G. 3, 23.

ſelbſt auf jenen Spuren kann doch die beſonnene Kritik nur vermuthungsweiſe dem Presbyter ein beſtimmteres geſchichtliches Leben geben und erhalten. Jene Verwechſelung aber wäre nicht möglich geweſen, wenn nicht der Apoſtel Johannes wirklich in Kleinaſien, namentlich in Epheſus geweſen und gewirkt, und wenn nicht auch der Presbyter, ein Jünger des Herrn, wirklich exiſtirt, und in Kleinaſien, wenn auch nicht gerade in Epheſus, gelebt hätte, wenn nicht gleichzeitig, doch unmittelbar nach dem Apoſtel. Standen beyde in einem Verhältniß zu einander, ſo kann der Presbyter nur des Apoſtels Nachbild, Gehülfe und Nachahmer geweſen ſeyn. Der Presbyter wird zwar ein μαθητὴς Κυρίου genannt. Aber darin liegt nichts, was ihn dem Apoſtel gleich ſtellte. Nur weiß man nichts weiter darüber, als daß ſich in der neuteſt. Johanneiſchen Litteratur, in dem Evangelium und dem erſten Briefe, ein apoſtoliſch Johanneiſches Original, in der Apokalypſe und in dem zweyten und dritten Briefe aber ein Johanneiſches Nachbild unterſcheiden läßt.

Könnte man mit Sicherheit annehmen, daß die Apokalypſe, wenn auch nicht von dem Apoſtel verfaßt, doch ein Bild ſeiner Kleinaſiatiſchen Geſchichte und Wirkſamkeit enthielte, ſo würde er nach Apok. 1, 11. 2. u. 3. als oberſter Leiter vielleicht des ganzen Kleinaſiatiſchen Gemeindekreiſes erſcheinen, von Epheſus an nördlich bis Pergamum und Thyatira und öſtlich bis Philadelphia und Laodicea, wohl auch Coloſſä nicht ausgeſchloſſen. Allein die Einleitung der Apokalypſe 1, 1 ff. weiſt nach genauerer exeget. Erörterung [1]) eher auf einen andern Johannes, als auf den Apoſtel. Es iſt gewiß viel leichter zu begreifen, wie der Apoſtel, als wie der Presbyter Johannes zu einem ſo allgemeinen, wenn auch apokalyptiſch dargeſtellten Epiſcopate

1) S. exeget. Miſcellen in den Studien und Kritiken v. J. 1836. Heft 3. S. 654 ff.

gekommen iſt. Aber die Apokalypſe iſt kein ſicheres hiſtoriſches Zeugniß dafür. Gleichwohl ſteht die Thatſache ſelbſt, daß der Apoſtel Joh. an der Stelle des Apoſtels Paulus eine Zeitlang oberſter Leiter der Kleinaſiatiſchen Gemeinden geweſen, feſt genug. Irenäus, Origenes bezeugen es, auch unabhängig von der Apokalypſe, auch Klemens von Alexandrien, wenigſtens unmittelbar in der Erzählung von Johannes und dem verlorenen und geretteten Jüngling [1]), ſelbſt wenn er hier den Presbyter und den Apoſtel verwechſelte.

Wir wiſſen von dem Kleinaſiatiſchen Leben und Wirken des Apoſtels im Einzelnen wenig, und ſcharf angeſehen ſehr wenig Sicheres.

Irenäus erzählt [2]), daß Johannes, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, einſt in Epheſus in einem öffentlichen Bade mit dem Häretiker Cerinth zuſammengetroffen ſey, aber augenblicklich daſſelbe mit den Worten verlaſſen habe, er fürchte, das Gebäude möchte zuſammenſtürzen, weil Cerinth der Feind der Wahrheit darin ſey. Irenäus beruft ſich auf ſolche, welche dieſe Geſchichte von Polykarp, dem Johanneiſchen Jünger, gehört hatten. Euſebius, indem er die betreffende Stelle aus Irenäus mittheilt [3]), verſteht darunter unbedenklich den Apoſtel Johannes, und ſo die Späteren alle. Epiphanius [4]), man weiß nicht, ob aus einer andern Quelle ſchöpfend, oder wie ſich verwirrend, läßt den Apoſtel mit dem Ebion zuſammentreffen. Weder die bekannte Geſchichte Cerinths, noch des Apoſtels widerſpricht der Erzählung des Irenäus. 2 Joh. 10. wäre, wenn von dem Apoſtel Johannes geſchrieben, eine mittelbare Beſtätigung. Aber warum ſoll es auch ohne dieſe nicht wahr ſeyn?

Der Antimontaniſt Apollonius im dritten Jahrhunderte

1) Euseb. H. E. 3, 23.
2) Adv. Haer. 3, 3. 3, 28.
3) H. E. 4, 14.
4) Haer. 30.

erzählt bey Eusebius [1]) eben so kurz als apokryphisch, daß Johannes in Ephesus einen Todten wunderbar erweckt habe. Mehr Glauben verdient, was Klemens der Alexandriner [2]) mit großer Zuversicht ausdrücklich von dem Apostel Johannes [3]) erzählt: „Johannes sey, nachdem er nach dem Tode des Tyrannen aus seinem Exile von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, zu benachbarten Völkerschaften gerufen worden, um hier Gemeinden, Bischöfe und Klerus zu ordnen. Auf dieser apostolischen Ordinationsreise habe er in einer Stadt, — nach Einigen Smyrna, in der Versammlung der Brüder einen Jüngling erblickt, der ausgezeichnet an Körper und Geist gewesen sey. Johannes habe bey seiner Abreise diesen Jüngling dem Bischofe zu besonderer Aufsicht und Erziehung empfohlen. Der Bischof habe ihn anfangs mit großer Wachsamkeit erzogen, aber, nachdem er ihn getauft, in der strengen Obhut nachgelassen. So sey der Jüngling sehr bald ein Raub der Verführung geworden, immer mehr dem Christlichen Leben entfremdet, zuletzt das Haupt einer Räuberbande, ja der blutdürstigste und grausamste von allen. Als Johannes nach einiger Zeit die Gemeinde wieder besucht, und von dem verdorbenen und verlorenen Jünglinge gehört, habe er im herben Schmerz darüber sich eilends auf den Weg gemacht, um den Verloremen zu suchen. Schon im hohen Alter habe er doch keine Mühe und Gefahr gescheuet. Von der Bande gefangen habe er den Jüngling, ihren Anführer, durch bewegliche Reden der Liebe endlich dahin gebracht, daß er in aufrichtiger Buße und Besserung zur Christlichen Gemeinde zurückgekehrt sey." —

Diese Erzählung, eine der schönsten im Christlichen

---

1) H. E. 5, 18. am Schlusse.

2) Bey Euseb. H. E. 3, 23. aus des Klemens Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, herausgeg. v. C. Segaar. Cap. 42.

3) Ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.

Alterthume [1]) — mag von der Sage ausgeſchmückt worden ſeyn, aber erdichtet iſt ſie nicht. Sie enthält nichts, was den Verhältniſſen des Apoſtels Johannes und jener Zeit widerſpräche. Eine andere Frage aber iſt, ob nicht Klemens oder die Tradition, der er folgt, den Presbyter und Apoſtel Johannes verwechſelt. Nachweislich iſt die Verwechſelung nicht. Die Schilderung der ſo zu ſagen oberbiſchöflichen Wirkſamkeit ſteht zu dem Apoſtel beſſer, als zu dem Presbyter. Aber wenn man meint, auch das erwähnte Exil auf Patmos weiſe beſtimmt auf den Apoſtel Johannes, ſo iſt dieß leider ein ſehr unſicherer Punct im Leben deſſelben. Wäre die Apokalypſe ein Werk des Apoſtels, ſo wäre freilich nach 1, 9. ausgemacht, daß er auf der Inſel Patmos im Aegeiſchen Meere eine Zeitlang im Exil gelebt, um des Evangeliums willen; eben hier ſoll er die Offenbarung über die Zukunft des Herrn empfangen haben, Veranlaſſung und Stoff zu ſeiner Apokalypſe. Das kirchliche Alterthum bezeugt einſtimmig, daß der Apoſtel Joh. auf Patmos im Exil geweſen. Selbſt diejenigen, welche für möglich halten, daß ein anderer Johannes die Apokalypſe geſchrieben, wie z. B. Euſebius, zweifeln doch nicht an dem Patmiſchen Exil des Apoſtels. Aber ſchon über die Zeit des Exils iſt die Tradition unſicher und uneins Die älteren Väter nennen den Tyrannen, der den Johannes ins Exil verwieſen habe, Domitian [2]), den Kaiſer, unter welchem er nach Epheſus wieder zurückgekehrt ſey, Nerva [3]). Die Späteren ſetzen das Exil unter

1) Von Herder in ſeinen Legenden bearbeitet: der gerettete Jüngling. Sämmtl. Werke. Zur Litt. und Kunſt 6, 31 ff.

2) So zuerſt Irenäus in der Chronik des Euſebius, bey d. 14ten Regierungsjahre Domitians, vergl. adv. Haer. 5, 30. Euſeb. H. E. 3, 18. S. die Darſtellung und Kritik ſämmtlicher hierhergehörigen Traditionen in m. Verſuche einer vollſtänd. Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 404 ff.

3) Andeutend Klemens v. Alexandrien bey Euſebius H. E. 3, 23. Beſtimmt zuerſt Euſebius ſelbſt H. E. 3, 20. nach einer alten Tradition; dann auch Hieronymus de viris illustr. Cap. 9.

Nero [1]); ja Epiphanius unter Klaudius [2]). Dieß letztere ist augenscheinlich falsch. Aber, wenn Apok. 17, 9. darauf hinweist, daß die Apokalypse etwa unter Galba geschrieben ist, so kann auch die ältere chronologische Bestimmung nicht richtig seyn. Eine genauere Untersuchung lehrt, daß die Zeit und Dauer des Exils von den Alten nur vermuthet, nicht gewußt wurde, daß selbst Irenäus, auf dessen Zeugnisse alle folgenden, welche das Exil unter Domitian setzen, beruhen, nichts Gewisses darüber gewußt zu haben scheint [3]). Aber noch schlimmer ist, daß die kirchl. Tradition über das Exil überhaupt keine andere Quelle weiter gehabt hat, als die bezeichnete Stelle der Apokalypse. Ist nun diese Schrift zweifelhaft, und damit auch keineswegs sicher, daß in jener Stelle der Apostel Johannes gemeint ist, so fehlt der Tradition aller sichere Grund und Boden. Polykrates [4]) nennt den Apostel Johannes μάρτυς, gewiß in keinem andern, als dem gewöhnlichen kirchlichen Sinne, aber ob in Beziehung auf das Patmische Exil, oder andere uns unbekannte Leiden, ist nicht mehr auszumachen. Wie früh aber die abergläubige und wundersüchtige Legende das Martyrerthum des Apostels mit Fabeln ausschmückte, sieht man daraus, daß schon Tertullian [5]) glaubt, Johannes sey in Rom in siedendes Oehl getaucht, aber unversehrt wieder herausgekommen, und dann nach Patmos verwiesen worden. Hieronymus [6]) bedenkt sich nicht, dieß dem Tertullian nachzuglauben. Aber schon das völlige Schweigen des Irenäus und Eusebius macht bedenklich.

---

1) Zuerst die Syr. Uebersetz. der Apok., dann Andere. S. m. Versuch u. s. w. S. 407.

2) Haer. 51, 12.

3) S. m. Versuch u. s. w. S. 410 ff.

4) Euseb. H. E. 3, 31. 5, 24.

5) De praescriptionibus haereticor. Cap. 36.

6) Adv. Iovinianum 1, 26., s. m. Versuch einer vollständ. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 407. 410.

Entſcheidend iſt, daß die Todesſtrafe durch ſiedendes Oehl in Rom unerhört war.

Mit Recht hat man in der neueren Zeit in der Geſchichte der apoſtoliſchen Kirche zwei Hauptperioden oder Zeitalter unterſchieden. Die Zerſtörung Jeruſalems iſt die äußere Grenze, die wahre innere Epoche der Wendung aber der Tod des Apoſtels Paulus. Dieſer Apoſtel iſt in der erſten Periode, nachdem Petrus ſeinen vornehmſten Beruf in der Gründung der Gemeinde von Jeruſalem erfüllt hat, der ſtiftende, bildende, beherrſchende Mann, der unter den Heidenchriſten nicht nur der Gemeinde- und Lehrbildung, ſondern auch der Chriſtlichen Litteratur ſein Gepräge giebt. Nach ihm, in der zweyten Periode, wird je länger je mehr der Apoſtel Johannes der bewegende Mittelpunct, zunächſt freylich für die Kleinaſiatiſche Chriſtenheit. Aber Kleinaſien iſt etwa ſeit der Zerſtörung Jeruſalems bis in's zweyte Jahrhundert hinein der belebteſte Theil der Kirche. Die vornehmſten Bewegungen und Erſcheinungen dieſer Zeit in der Chriſtlichen Lehr- und Gemeindebildung, ſo wie in der Chriſtlichen Litteratur begeben ſich in Kleinaſien. Die Thatſache iſt unleugbar und vielleicht daraus zum Theil erklärlich, daß nirgends ſo viele Gemeinden ſo nahe beyſammen waren in einer an ſich durch Verkehr und Griechiſche Bildung ſehr belebten Landſchaft. Man kann nicht ſagen, daß der Apoſtel Johannes das bewegtere Chriſtliche Leben in Kleinaſien erſt angefangen hat, aber er iſt der Mittelpunct deſſelben geworden, und hat ihm ſeinen Charakter gegeben. So ſpricht man in Kleinaſien gewiß mit großem Rechte von einem Johanneiſchen Zeitalter. Die älteſte Tradition ſtellt auch den Apoſtel Johannes ſo ſehr in den Mittelpunct dieſer Zeit, daß nicht viel fehlt, daß ſie alle bedeutenderen Lehrer und Biſchöfe Kleinaſiens zu Schülern des Apoſtels macht. Gewiſſe Zeugniſſe freylich nennen unter den unmittelbaren Schülern des Johannes nur den Märtyrer und Biſchof

von Smyrna, Polykarp, den Lehrer des Irenäus [1]). Ob auch Ignatius ein unmittelbarer Schüler des Apostels gewesen, ist zweifelhaft [2]). Und ebenso nennt zwar Irenäus den Papias einen Zuhörer des Apostels Johannes und einen Genossen des Polykarp, aber nach Eusebius ist, wie gezeigt, mehr als wahrscheinlich, daß dieß der Presbyter Johannes war [3]). Aber selbst der Presbyter muß, wenn er etwa die Apokalypse geschrieben hat, in irgend einem Sinne zum Jüngerkreise des Apostels gehört haben. Die Alten haben die unmittelbaren und mittelbaren Schüler des Apostels wohl zu wenig unterschieden. Unstreitig war die mittelbare Johanneische Jüngerschaft größer, als die unmittelbare. Zu jener gehört Alles, was in Kleinasien in irgend einer Art von der Johanneischen Denk- und Lehrweise berührt und bestimmt worden ist. Hat der Apostel das Evangelium und den ersten Brief geschrieben, so steht er an der Spitze der antignostischen Richtung, und die Logoslehre im Christenthume, somit die echte Christliche Gnosis, hat an ihm, wenn nicht ihren Anfänger, doch den Stifter ihrer richtigen Stellung im Zusammenhange des Evangeliums. Die Hauptsätze und Hauptbegriffe der Johanneischen Lehre ziehen sich durch die ganze erste Litteratur der Kleinasiaten; die echten Ignatianischen Briefe, Polykarps Brief, haben Johanneische Färbung, und

1) S. Irenaeus in Epist. ad Florin. bey Euseb. H. E. 5, 20. vergl. 5, 24. Hieronym. de illustr. viris C. 17. Nach Hieronymus hätte Joh. den Polykarp zum Bischofe in Smyrna bestellt. Schon Tertullian hat diese Nachricht de praescript. haeretic. 32. —

2) Außer Hieronym. Chronic. zu d. J. 101. nur noch das Chronic. Alexandr. Ed. Bonn. p. 416. Dieß nennt den Ignatius einen echten Schüler des Theologen Johannes. Aber in welchem Sinne γνήσιος μαθητής? Vergl. Lampe Proleg. p. 84. Not.

3) S. Irenaeus adv. Haer. 5, 33. vergl. Euseb. H. E. 3, 39. G. Syncelli Chronic. Ed. Bonn. p. 656. Hieronym. Chronic. zu d. J. 101. Vergl. oben S. 29. Gegen die Auslegung der Stelle des Papias von Eusebius 3, 39. u. die Kritik der Worte des Irenäus Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος von Eusebius siehe Olshausen's Echtheit der vier kanon. Evangel. S. 225 ff.

hat der Presbyter Johannes eine Litteratur, so war diese vorzugsweise bey aller Verschiedenheit ein Nachbild der apostolisch Johanneischen. Kurz der bedeutende Einfluß des Apostels Johannes auf die Lehre und Litteratur der Kleinasiatischen Christenheit ist unleugbares Factum und Bewußtseyn der ältesten Tradition. Aber Rothe geht noch weiter. Er macht den Apostel zum vorzüglichen Begründer des bischöflichen Amtes in der Kirche[1]). Dieß ist vielleicht zu viel gesagt und streng genommen nicht erweislich. Aber darauf deuten doch alle alten Traditionen hin, daß der Apostel, als oberster Aufseher der Kleinasiatischen Gemeinden, diese, nach dem Typus der Gemeindebildung, der in der Zeit lag und ganz natürlich war, ordnete. Wenn Klemens von Alexandrien[2]) die Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien so beschreibt: *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ πνεύματος σημαινομένων*, so mag diese Schilderung mehr Vermuthung seyn, aber sie ist gewiß ein richtiges Bild der apostol. Wirksamkeit des Johannes.

So kann ich auch nach wiederholter Prüfung mich eines günstigen Eindrucks der ältesten Traditionen über den Apostel Johannes nicht erwehren. Selbst Verwechselungen mit dem Presbyter Johannes eingerechnet, setzen sie die Kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels so entschieden voraus, daß, wenn dieselbe rein erdichtet wäre, man sagen müßte, es sey geschehen, um den factischen Unterschied in der ältesten Johanneischen Litteratur, und die über die Bedeutung und Auctorität eines Presbyters weit hinausgehende Wirksamkeit des Johanneischen Namens in Kleinasien erklärlich zu machen. Einer solchen Absichtlichkeit aber die älteste Tradition zu beschuldigen, ist viel

1) Die Anfänge der Christl. Kirche Bd. 1. S. 430 ff.
2) Euseb. H. E. 3, 23.

ſchwerer, als ihr zuzutrauen, daß ſie ſich bey allem Verwirrenden eines dappelten Kleinaſiatiſchen Johannes von dem Apoſtel nicht losmachen konnte, weil das geſchichtliche Bewußtſeyn davon zu mächtig war.

Von dem Lebensende des Johannes wiſſen wir wenig und faſt gar nichts Sicheres. Hieronymus [1]) erzählt, daß Johannes im hohen Alter, als er in die Verſammlungen der Chriſten nur noch von den Händen ſeiner Schüler getragen werden konnte, und nicht mehr im Stande war, zuſammenhängend zu reden, in jeder Verſammlung nichts als die Worte geſprochen habe: Kindlein liebet Euch unter einander! Als endlich die Brüder und Schüler überdrüßig, immer daſſelbe zu hören, ihn gefragt: Meiſter, warum ſprichſt Du immer nur dieß? habe er geantwortet: Weil es das Gebot des Herrn iſt, und, wenn nur dieß geſchieht, iſt es genug!

Hieronymus iſt freylich der einzige, der dieß erzählt. Aber, dem Charakter des Johannes und den Verhältniſſen der Zeit entſprechend, hat die Erzählung nichts Unwahrſcheinliches. Als Mythus des Eindrucks, den der erſte Joh. Brief oder überhaupt die Johann. Lehrweiſe von der Liebe gemacht haben könnte, wäre die Dichtung zu müßig.

Einſtimmig aber bezeugen die Alten, daß Johannes ein hohes Alter erreicht habe. Allein, wenn unter den Späteren einige ſagen, Johannes ſey 120 [2]), andere er ſey 100 [3]),

1) Comment. in Epist. ad Galatas Cap. 6.

2) Nur der falſche Chryſoſtomus Homil. de S. Ioanne Theol. Opp. Chrysost. ed. Montf. Tom. 7. Append. p. 131., und Suidas unter dem Namen Ἰωάννης und Dorotheus von Tyrus in ſeiner fabelhaften Synopsis de vita et morte apostolor. etc. Bibl. PP. Lugd. Tom. 3. p. 426. wiſſen von 120 Jahren.

3) So Hieronymus adv. Iovin. 1, 26. und de illustr. viris 9. Er ſagt, Joh. ſey 68 Jahre post passionem Domini geſtorben; d. i. etwa 100 J. n. Chr. Das Chronicon Paschale ed. Bonn. p. 461. nimmt an, daß Joh. vor dem Exile auf Patmos 9 Jahre in Epheſus, im Exile 15 Jahre, und nach dem Exile noch 26 Jahre in Epheſus gelebt habe; p. 470. bemerkt es, einmahl, Joh. habe nach der Himmelfahrt Chriſti noch 72 Jahre gelebt, ſodann, er

noch andere, er sey 89 Jahre [1]) alt geworden, so sind dieß lauter Vermuthungen. Irenäus sagt nur [2]), daß Joh. bis in Trajans Zeiten in Kleinasien gelebt habe; also über das Jahr 98 n. Chr. hinaus, denn in diesem Jahre kam Trajan zur Regierung. Mehr weiß auch Eusebius nicht [3]). Die vorsichtige Kritik bleibt bey dieser allgemeinen Angabe stehen. Johannes kann nicht viel später, als Jesus geboren seyn. Aber selbst, wenn man zehn Jahre Unterschied annimmt, muß Johannes älter als 80 gewesen seyn, als er unter Trajan starb. Für die Kritik der Johanneischen Schriften sind das hohe Alter und der späte Tod des Apostels von Wichtigkeit. Um so nothwendiger ist hier zu bemerken, daß Irenäus sich bey seiner Nachricht ausdrücklich auf Kleinasiat. Presbyter beruft, welche den Apostel persönlich gekannt hätten [4]).

Johannes wird hie und da Märtyrer [5]) genannt; aber wahrscheinlich nur in Beziehung auf sein Exil. Die meisten, welche seines Todes gedenken, lassen ihn eines ruhigen Todes in Ephesus sterben.

Nach Joh. 21, 21 ff. entstand aus Mißverstand der Worte Christi zu Petrus über Johannes: So ich will, daß dieser bleibe, bis ich komme, was geht es dich an? vielleicht noch zu Lebzeiten des Johannes die Sage, daß er nicht sterbe. Der Wahn mußte durch den wirklichen

---

sey im 7ten Jahre der Regierung Trajans gestorben, 100 Jahre und 7 Monate alt.

1) So Isidorus Hispal. nach Lampe Prolegom. p. 92.

2) Adv. Haer. 2, 39. 3, 3.

3) In s. Chronicon zu d. 3ten Jahre Trajans. Eben so Georg Syncellus Chronic. ed. Bonn. p. 657.

4) Adv. Haer. 2, 39. vergl. Eusebius H. E. 3, 23.

5) So von Polykrates bey Euseb. H. E. 5, 24. 3, 31. μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Nur Chrysostomus Hom. 65. in Matth. 20, 22. 23. ist geneigt, ihn zum Märtyrer im engeren Sinne zu machen. Theophylakt Comment. zu derselben Stelle sagt schon dreister: Ἰωάννην Τραϊανὸς κατεδίκασε μαρτυροῦντα τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας. Aber vielleicht denkt auch Theophylakt nur an das Exil, das einige unter Trajan setzten.

Tod des Apoſtels widerlegt werden. Dennoch entſtand die Fabel, daß Johannes nicht wirklich geſtorben ſey. Einige glaubten, er ſey wie Henoch und Elias ohne Tod in den Himmel entrückt worden [1]). Dieß iſt noch einfach genug. Aber Auguſtin [2]) erzählt aus Apokryphen, daß Johannes ſich lebend ſein Grab habe bereiten laſſen, und nachdem er ſich ſelbſt hineingelegt, wie in ein Bett, plötzlich geſtorben ſey, wegen des Ausſpruchs des Herrn Joh. 21, 22. glaube man aber, er ſey nicht wirklich geſtorben, ſondern ſchlafe nur, ſein Oden bewege die Erde auf ſeinem Grabe, und treibe immerfort aus der Tiefe einen weißen Staub hervor. Das Letztere beſonders iſt Auguſtin geneigt zu glauben, weil ihm unmöglich ſey, es zu widerlegen, und glaubwürdige Leute es berichtet hätten.

Dieſe Fabel findet, mannigfaltig ausgeſchmückt, fortwährend Glauben [3]), und durch das ganze Mittelalter hindurch erhält ſich der Wahn, daß Johannes noch lebe. Noch in der neueren Zeit haben Schwärmer den Wahn gehegt [4]). Er lebt freylich noch, möchte man ſagen, und wird leben, aber im Geiſt, in ſeinen Schriften! Dieß könnte die urſprüngliche Idee der Fabel ſeyn. Aber ſie ſcheint ohne dieſen idealen Gehalt aus reiner Fabeley entſtanden zu ſeyn. Bemerkenswerth aber iſt, daß die kirchliche Legende, da kein Martyrthum den Tod des Apoſtels verherrlicht, dieſen Mangel gleichſam durch eine materielle Unſterblichkeit deſſelben zu erſetzen ſucht [5]).

1) Pseudo-Hippolytus de consummatione mundi in Hippol. Opp. ed. Fabric. Append. p. 14. u. Ephr. Antioch. im 6ten Jhdt, ſ. Phot. Bibl. Cod. 229. p. 254. ed. Bekker.

2) Tractat. 124. in Ioan. Evang. Opp. ed. Bened. Tom. 3. P. 2. pag. 819.

3) S. Photius Bibl. Cod. 229. Niceph. Hist. Eccl. 2, 42. u. a.

4) S. Lampe Proleg. p. 98. not.

5) So ſagt Auguſtin a. a. O., daß, wenn jene Sage von dem bloßen Schlafe des Johannes im Grabe wahr ſey, hoc ideo fiat, ut eo modo commendetur pretiosa mors eius, quoniam non eum commendat martyrium, non enim eum pro fide Christi persecutor occidit.

Wir können eine dreyfache Johanneiſche Litteratur in der alten Kirche unterſcheiden: 1) die unbeſtrittene kanoniſche, das Evangelium und den erſten Brief; 2) die beſtrittene kanoniſche, die Apokalypſe und den zweyten und dritten Brief; 3) die apokryphiſche [1]).

Wir haben hier zunächſt die Zeugniſſe der alten Kirche über das Evangelium darzulegen und zu prüfen.

§. 3.

Kirchliche Tradition über die Authentie und Kanonicität des Johanneiſchen Evangeliums [2]), bis gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts.

Da in der kirchlichen Tradition Authentie und Kanonicität des Johanneiſchen Evangeliums weſentlich zuſammengehörige Begriffe ſind, indem die letztere auf der erſteren beruhet, ſo faſſen wir auch in dieſer Darſtellung beides zuſammen.

Ausdrückliche und ganz beſtimmte Zeugniſſe der Johanneiſchen Authentie des Evangeliums finden ſich erſt gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts. Aber es fehlt nicht an früheren, mehr und weniger ſicheren Spuren von Achtung und Gebrauch. Es finden ſich in den Schriften der älteſten Väter mehr und weniger deutliche Anſpielungen und Anführungen aus dem Evangelium. Die älteren Kritiker haben auch die entfernteſte, geringſte Aehnlichkeit dahin gerechnet, und ſo viel leeren Schein gewonnen; neuere dagegen auch das Augenſcheinlichſte geleugnet, oder überſehen, und ſo manches wahre Zeugniß verloren. Das eine iſt ſo unkritiſch, wie das andere. Jene Anſpielungen

---

1) Ueber dieſe ſ. Lampe Proleg. p. 131 sq. u. Thilo Acta Thomae p. LXXII sqq.

2) S. außer Lampe Comment. Proleg. lib. 2. Cap. 1. und Wegſcheiders Einleitung u. ſ. w. S. 78 ff. Aug. Theoph. Calmberg Dissert. theol. de antiquissimis Patrum pro evangelii Ioannei αὐθεντίᾳ testimoniis. Hamb. 1822. fol. Die hierhergehörigen polemiſchen Schriften ſ. w. u.

und Anführungen ſind, weil ſie die Schrift und ihren Verfaſſer nicht beſtimmt nennen, immer nur unvollkommene Zeugniſſe. Man hat dieß früher nicht genug anerkannt. Aber ſie dürfen eben ſo wenig verſchmähet, als überſchätzt werden. So lange der Kanon und der theologiſche Gebrauch der neuteſtam. Bücher im erſten Entſtehen waren, ſind eben nur ſolche unvollkommene Zeugniſſe zu erwarten. Wer ſie aber gar nicht erwartet und anerkennt, verkennt die natürliche Continuität des Chriſtlichen Lebens und Denkens in der alten Kirche.

Man hat in dem Briefe des Barnabas und in den Briefen des Klemens von Rom Spuren von dem Gebrauch des Joh. Evangeliums zu finden geglaubt. Aber nicht einmahl leiſe Anſpielungen laſſen ſich entdecken. Und, da der Brief des Barnabas und der zweyte des Klemens theilweiſe oder ganz verdächtig ſind, ſo würden auch die deutlichſten Anſpielungen in dieſen Schriften wenig helfen [1]).

---

1) Der Brief des Barnabas mag ſeine echten Stücke haben, aber es iſt ſchwer, ihn gegen den Verdacht ſtarker Interpolationen zu ſchützen, ſ. darüber Schenkel in den Studien und Kritiken v. J. 1837. S. 652 ff. Calmberg führt a. a. O. p. XVII. aus dem Briefe des Barnabas an Kap. 5., wo es von Chriſto heißt: εἰ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἐσώθημεν ἄνθρωποι; Kap. 6., wo ebenfalls von Chriſto geſagt wird, ἐν σαρκὶ αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι, dann Kap. 12., wo von der δόξα τοῦ Ἰησοῦ die Rede iſt, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν, endlich Kap. 12., wo das Bild von der ehernen Schlange Numer. 21. gebraucht wird. Aber nichts iſt Johanneiſch, bis auf die Formel ἦλθεν ἐν σαρκί. Dieſe aber findet ſich gerade nicht in dem Evangelium, ſondern nur in dem erſten Briefe. Barnabas gebraucht ſie auch gar nicht in dem eigenthümlichen Joh. Sinne.

Nach Hieronymus Comment. in Iesaiam. Opp. ed. Martianay Tom. 3. p. 582. ſtanden in dem Briefe des Klemens an die Korinther die Worte: sceptrum Dei, Dominus noster Iesus Christus non venit in iactantia superbiae, quum possit omnia, sed in humilitate, in tantum, ut verberatus a ministro sacerdotis responderit: si male locutus sum, argue de peccato, sin autem bene, quid me caedis? Darin wäre ein ſehr beſtimmtes Citat aus Joh. 18, 22 - 23. Aber entweder täuſcht den Hieronymus ſein Gedächtniß, oder er hatte ein interpolirtes Exemplar des Klementiniſchen Briefes, oder, was das Wahrſcheinlichſte iſt, die Worte von in tantum ſind erklärender Zuſatz des Hieronym-

Nichts wäre wünschenswerther, als an Polykarp, dem unmittelbaren Schüler des Johannes, auch einen sichern Bürgen für das Evangelium des Joh. zu haben. Daß derselbe in seinem Briefe an die Philipper Kap. 7. auf 1 Joh. 4, 3. anspielt, scheint außer Zweifel. Aber daraus folgt nicht, daß er das Joh. Evangel. gekannt und gebraucht hat. Freylich eben so wenig das Gegentheil.

In den für echt gehaltenen Briefen des Ignatius von Antiochien findet sich nur eine wahrscheinliche Anspielung auf das Joh. Evang. In dem Briefe an die Römer Kap. 7. heißt es in der kürzeren Recension: *Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω*, [die längere Rec. schaltet ein *ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς,*] *ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ, καὶ πόμα* [längere Rec.: *θεοῦ*] *θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος* [längere Rec.: *καὶ ἀένναος ζωή*]. Hierin verräth sich eine gewisse Abhängigkeit von dem Joh. Evangelium Kap. 6, 32. 33. 45. 51–58. Hauptbegriffe und Ausdruck derselben sind Johanneisch. Weniger

---

mus. Genug Epist. Clem. ad Corinth. Cap. 16. steht nur: *Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας, οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος· ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν.* Und nun folgt ein langes alttestam. Citat aus Jes. 53, 1. und keine Sylbe aus dem Joh. Evangelium.

Calmberg a. a. O. p. XXIV. findet nur in dem sogenannten zweyten Briefe des Klemens Aehnliches mit Joh. 1, 1 u. 14. Aber die Worte Cap. 9.: *Εἷς Χριστός, ὁ Κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. Ἀγαπῶμεν οὖν ἀλλήλους, ὅπως ἔλθωμεν πάντες εἰς βασιλείαν κ. θ.*, enthalten nichts charakteristisch Johanneisches. Das *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ* ist ganz unjohanneisch, ja absolut unapostolisch. Die Hauptsache aber ist, daß der Brief oder das homiletische Fragment im hohen Grade zweifelhaft ist. S. Grabe Spicil. Patr. Tom. 1. p. 265. Dagegen aber die Admonitio in h. Epist. in Schoenemann Edit. Epistol. Pontific. Rom. pag. 60 sqq. u. Jacobson Patr. apost. Tom. 1. p. 205 sqq. Die Klementinen und Recognitionen kommen hier gar nicht in Betracht. Sie sind erweislich aus dem Ende des zweyten Jhrhndrts, wo wir solcher Zeugen nicht mehr bedürfen.

merklich und wahrscheinlich sind die Anspielungen im Br. an die Philadelphener Kap. 7. auf Joh. 3, 8., in ebendemselben Briefe Kap. 9. auf Joh. 10, 7. 9., im Briefe an die Trallaner Kap. 8. auf Joh. 6, 51. Gedanke und Ausdruck sind zum Theil wesentlich verschieden [1]). Noch geringer ist der Schein der Anspielungen in dem Hirten des Hermas [2]).

Dagegen finden sich in den unzweifelhaft echten [3]) Schriften des Märtyrers Justin (um die Mitte des 2ten Jhdts) unverkennbare Beziehungen auf das Evangelium des Johannes [4]).

---

1) Wenn Ignatius in der ersten Stelle vom heil. Geiste sagt, οἶδεν, — πόθεν ἔρχεται καὶ που ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, so ist dieß wesentlich etwas anderes, als Joh. 3, 8. In der zweyten Stelle wird Christus die θύρα τοῦ πατρὸς genannt, und in der dritten ist die Rede von dem Glauben, als dem Fleische, und der Liebe, als dem Blute Christi. Jenes zumahl konnte Ignatius sagen, ohne von dem Joh. Evangelium je etwas gehört zu haben. Dieses erinnert aber mehr an die Einsetzungsworte des Abendmahls, als an Joh. 6, 51. Wenn σῶμα statt σὰρξ stünde, wäre die Anspielung auf das Abendmahl unzweifelhaft. So aber mag der Gedanke des Ignatius durch Joh. 6, 51. gegangen seyn. — Bemerkenswerth ist, daß die längere Recension ad Trallan. 8. ganz anders liest, so daß jeder Schein der Anspielung auf Johannes verschwindet. Statt θύρα τ. πατρ. Philadelph. 9. liest sie θύρα γνώσεως.

2) Calmberg a. a. O. p. XXVII. vergleicht lib. 8. simil. 9. §. 12. 13. mit Joh. 1, 1. u. 3, 2. simil. 5. §. 3. mit Joh. 15, 7. und lib. 2. mand. 12. §. 4. mit Joh. 12, 40. In der letzten Stelle könnte man eher an 1 Joh. 5, 3. denken. Aber die Aehnlichkeiten sind überall zu dünn und entfernt.

3) Dahin gehören vornehmlich die beyden Apologien u. der Dialog mit d. Juden Trypho.

4) Die Frage, ob Justin unsere vier kanonischen Evangelien gekannt und gebraucht habe, ist in der neueren Zeit besonders von Credner im ersten Bande seiner Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Halle 1832. S. 104 ff. mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn untersucht worden. Das Resultat ist, daß Justin unsere kanon. Evangelien, namentlich Matthäus, Lukas und Markus, (ob das Ev. des Joh. sey zweifelhaft,) gewiß gekannt, aber dessen ungeachtet sich fast ausschließlich des Evangeliums der Petriner bedient habe, eines Evangeliums, welches von unsern drey ersten Evangelien verschieden, ausführlicher und umfassender, als irgend eins derselben, aber doch mit denselben, vorzüglich mit dem Ev. des Matth., verwandt gewesen sey. Aus

In dem Dial. c. Tryph. 88. wird erzählt, daß, als der Täufer Johannes ſich am Jordan aufgehalten und

---

dieſem Petriniſchen Evangelium ſeyen faſt alle Anführungen neuteſtam. Stellen, welche in Juſtins Schriften enthalten ſeyen, genommen. — Ich geſtehe aber aufrichtig, nichts weiter zugeben zu können, als daß Juſtin neben unſeren Evangelien auch ein apokryphiſches gebrauchte. Daß dieß das ſogenannte Evangelium des Petrus geweſen, ſcheint aus dial. c. Tryph. Cap. 106. nicht ſo entſchieden hervorzugehen, wie Credner meint. Denn wenn es hier heißt: — μετανοµαικέναι αὐτὸν (Ἰησοῦν) Πέτρον, ἵνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀποµνηµονεύµασιν αὐτοῦ γεγεννηµένον καὶ τοῦτο µετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας µετανοµαικέναι ὀνόµατι τοῦ Βοανηργὲς, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς u. ſ. w., ſo kann ἐν τοῖς ἀποµνηµονεύµασιν αὐτοῦ nicht auf Petrus, ſondern muß auf das Hauptſubject im Satze, auf Jeſus bezogen werden. Dieß würde, wenn die Lesart richtig iſt, dem Xenophontiſchen ἀποµνηµονεύµατα Σωκράτους in Epp. Socr. 18. entſprechen. Da aber Juſtin ſonſt nie ſo ſchreibt, ſondern regelmäßig entweder ἀποµνηµ. τῶν ἀποστόλων, oder ἀποµνηµον. τ. ἀποστ. αὐτοῦ, neml. Ἰησοῦ, oder ſchlechthin ἀποµνηµονεύµατα, ſo vermuthe ich, daß entweder αὐτοῦ in jener Stelle unecht, oder τῶν ἀποστόλων einzuſchalten iſt. Die in der neueren Zeit von Schütz, Winer, de Wette und Olshauſen vertheidigte Meinung, daß Juſtin regelmäßig unſere kanoniſchen Evangelien gebraucht habe, ſcheint mir immer noch nicht widerlegt. Wenn, wie Credner zugiebt, Juſtin unſere kanoniſchen Evangelien wirklich kannte, warum ſollte er ſie als kathol. Chriſt nicht vorzugsweiſe gebraucht haben? Wenn er ſeine Denkwürdigkeiten, auf die er ſich in der Regel beruft, Apol. I, 66. εὐαγγέλια nennt, auch ebendaſ. Cap. 67. ſagt, daß ſie in den Chriſtl. Gemeindeverſammlungen abwechſelnd mit den prophetiſchen Schriften vorgeleſen wurden, wenn er dial. c. Tr. 103. die ἀποµνηµον. als Schriften von Apoſteln und Apoſtelſchülern bezeichnet, was, da Matthäus in der alten Kirche als Verf. des erſten galt, am natürlichſten auf unſre 4 Evang. bezogen wird: ſo ſehe ich bey der freyen, und mehr exegetiſchen, als diplomatiſch genauen Art der Anführungen, welcher Juſtin nach der Sitte der Zeit folgt, keinen hinreichenden Grund, für die Mehrzahl der evangeliſchen Stücke bey Juſtin andere Quellen, als unſre kanon. Evangelien anzunehmen. Daß Juſtin daneben noch apokr. Traditionen und meinetwegen auch ein beſtimmtes apokr. Evangelium gebrauchte, hat er mit Klemens, ja noch mit Origenes gemein, die ſich als Alexandriner und gelehrtere Theologen von ihm nur dadurch unterſcheiden, daß ſie das Apokryphiſche ſeltener gebrauchen, und die kanon. Evv. genauer citiren. Daraus, daß Juſtin apol. I, 34. ſagt: ὡς οἱ ἀποµνηµονεύσαντες τὰ πάντα περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡµῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, kann nicht folgen, daß er ein ungleich vollſtändigeres Evangelium gebraucht habe, als irgend eins unſrer kanoniſchen. Das τὰ πάντα bezieht ſich auf die relative Vollſtändigkeit unſrer Evangelien. Nimmt

die Taufe zur Buße verkündigt habe, einen ledernen Gürtel tragend und ein Kleid von Kameelhaaren u. ſ. w., die Menſchen vermuthet hätten, er ſey der Meſſias. *Πρὸς αὖς*, heißt es dann, *καὶ αὐτὸς ἐβόα· — Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος* u. ſ. w. Unſtreitig iſt dieſe Stelle aus unſren ſämmtlichen kanoniſchen Evangelien etwas frey componirt. Die beſtimmte Erklärung des Täufers aber, daß er nicht Chriſtus ſey, ſondern nur eine rufende Stimme, ſcheint um ſo mehr aus unſrem Joh. Evangelium genommen zu ſeyn, da die drey erſten Evangelien dieſen Zug der Geſchichte nicht kennen. Bey der freyen, willkührlichen Art, wie Juſtin die evangeliſche Geſchichte bald abkürzt, bald erweitert und ausmahlt, kann man nicht ſagen, daß, wenn er das Evangelium des Johannes gekannt und gebraucht hätte, er mehr aus demſelben genommen und genauer referirt haben würde. — Apol. 1, 61. heißt es: *ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν ἐστι.* Vergleicht man dieſe Stelle mit Joh. 3, 3–5., ſo iſt die Aehnlichkeit unverkennbar. Und obwohl Johannes nicht *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, ſondern *βασ. τοῦ θεοῦ* hat, auch Juſtin den Ausſpruch des Nikodemus Joh. 3, 4. zu ſeinen eigenen Worten macht und etwas anders wendet, ſo iſt doch die Abhängigkeit von der Johanneiſchen Stelle nicht zu verkennen. Eine ähnliche Rede Chriſti kommt in der vulgären Tradition der drey erſten Evangelien nirgends vor. Oder ſoll Juſtin den Gedanken

man es abſolut, ſo möchte das ſogenannte Petr. Evangelium auch nicht ausreichen, und man müßte in dieſem Falle glauben, Juſtin habe alles, was damahls von evangel. Relationen umherlief, Mündliches und Schriftliches, im Sinne gehabt. — Nachdem ich dieß in der zweyten Ausgabe geſchrieben, habe ich mich der Zuſtimmung Bleeks zu erfreuen gehabt in ſeiner Recenſion von Mayerhoffs Einleit. in die Petr. Schriften, in den Studien und Kritiken v. J. 1836. Heft 4. S. 1070 ff.

ſelbſt erfunden haben, und zwar zufällig gerade ſo, wie Chriſtus ihn bey Johannes ausſpricht?

Die von vielen behauptete Beziehung der Worte Chriſti Apol. 1, 16. ὃς γὰρ ἀκούων μου καὶ ποιεῖ, ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με, (vergl. Apol. 1, 63. ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν εἶπεν· ὃ ἐμοῦ ἀκούων, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με,) — etwa auf Joh. 5, 24. 12, 44. 13, 20. iſt mehr als zweifelhaft. Johannes bezeichnet in ähnlichen Ausſprüchen Jeſu regelmäßig Gott als τὸν πέμψαντά με. Die Vergleichung mit Luk. 10, 16. liegt hier näher. Dagegen ſcheint Dial. c. Tr. 63. ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ (nehmlich Chriſti) οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ eine, wiewohl leiſe und nicht gerade beabſichtigte, Anſpielung auf Joh. 1, 13. zu enthalten, zumahl da auch Irenäus und Tertullian [1]) in der Johanneiſchen Stelle ſtatt des Plurals οἱ . . . . ἐγεννήθησαν — den Singular ὃς . . . . ἐγεννήθη laſen, und den Satz von Chriſto verſtanden.

Unſicher iſt die Beziehung von Dial. c. Tr. 97. (vergl. Apol. 1, 35.) auf Joh. 19, 23. 24. Juſtin ſpricht hier davon, daß die, welche Chriſtum kreuzigten, ſich in ſeine Kleider durch das Loos theilten, und bezieht hierauf, wie Johannes, Pſalm 22, 19. Dieß altteſtam. Citat hat freylich Johannes allein. Bey Matthäus 27, 35. iſt es ſehr verdächtig, wahrſcheinlich aus Johannes dem Texte des Matthäus in ſpäterer Zeit beygeſchrieben [2]). Aber die altteſtam. Parallele lag einem Jeden nahe; Juſtin, überhaupt nach altteſtam. Parallelen für die Geſchichte Jeſu ſuchend, kann dieſelbe recht gut ohne irgend einen apoſtoliſchen Vorgang von andern Chriſten gelernt oder ſelbſt zuerſt gefunden haben. Hätte er dabey das Joh. Ev. beſtimmt

1) S. N. T. ed. Griesbach. Tom. 1. edit. 2da Schulz. p. 494.
2) S. Griesbach Schulz. V. L. zu d. St.

im Sinne gehabt, würde er dann nicht auch vielleicht das bestimmtere οἱ στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν aus Joh. 19, 24., statt des allgemeineren οἱ σταυρώσαντες aus Matth. oder Markus, genommen haben? — Wenn das Fragment de resurrectione [1]) echt ist [2]), so findet sich hier Kap. 9., wo von dem Wiedersehen Christi mit seinen Jüngern nach der Auferstehung die Rede ist, wie es scheint, eine doppelte Anspielung Justins auf das Joh. Evangelium, einmahl in dem Satze: καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς, καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε, auf Joh. 20, 25. 27., sodann in den Worten: καὶ βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηται, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν, ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν auf Joh. 14, 2. Die letztere Beziehung wäre sehr leise und fern, die erstere ist unverkennbar. Da die drey ersten Evangelien von den Nägelmahlen nichts haben, so ist die Vermuthung natürlich, daß Justin davon aus dem Joh. Evang. wußte. Damit scheint in Verbindung zu stehen, daß Justin dial. c. Tryph. 97. vergl. Apol. 1, 35., wo er von der Kreuzigung spricht, sagt: Ἐσταύρωσαν αὐτὸν, ἐμπήσαοντες τοὺς ἥλους, was er aus Joh. 20, 25. 27. geschlossen zu haben scheint. Aber es darf nicht verschwiegen werden, daß Justin sagt: τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὤρυξαν, womit Johannes nicht übereinstimmt, und daß er sich Apol. 1, 35. auf die ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα beruft, freylich nur, um die heidnischen Leser der Apologie auf ihnen unverdächtige und zugängliche Quellen zu verweisen. — Justin bedient sich dial. c. Tr. 91 et 94. vergl. apol. 1, 60. der Vergleichung des heilbringenden Kreuzes mit der

1) S. Grabe Spicileg. PP. 2. p. 191. Opera Justini ed. Maranus App. II. p. 188 sqq.

2) S. die Zweifel Marans in der Admonitio p. 584.

Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüſte durch Moſes auf ähnliche Weiſe, wie Chriſtus im Geſpräch mit Nikodemus Joh. 3, 14. Aber er ſagt nirgends, daß Chriſtus dergleichen geſagt, er gebraucht auch keinen eigenthümlich Johanneiſchen Ausdruck; alſo ſcheint er dabey von dem Joh. Evangel. nicht abhängig geweſen zu ſeyn. Die Stelle dial. c. Tr. 114., wo es heißt, die Chriſtliche Beſchneidung ſey eine innere Beſchneidung des Herzens, und eine ſolche, daß die Chriſten auch freudig ſtürben διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν, — erinnert zwar an Joh. 4, 10 ff. 7, 38., aber doch nicht ſo, daß man dabey eine bewußte Abhängigkeit vorausſetzen dürfte. Dagegen ſtimme ich denen bey, welche die Logoslehre Juſtins auf den Prolog des Joh. Evangeliums zurückführen. Allerdings iſt der jüdiſchtheologiſche Begriff des λόγος τοῦ θεοῦ auch außer und vor der neuteſtamentlichen, namentlich Johanneiſchen Anwendung vorhanden. Auch iſt der Einfluß Philos auf die Kirchenväter bey ihrer weiteren Entwicklung des Logosbegriffs unleugbar. Aber der eigenthümlich Chriſtliche Begriff, d. h. die Lehre, daß der göttliche Logos in Jeſu Chriſto Menſch geworden ſey, kommt, ſo viel wir wiſſen, in der Chriſtlichen Litteratur zuerſt in dem Prologe des Joh. Evangeliums vor. Wenn die nur wenig ſpäteren Väter, Theophilus von Antiochien, Klemens von Alexandrien, Irenäus und Origenes die Logoslehre beſtimmt und ausdrücklich auf den Prolog des Joh. Ev. als auf ihren kanoniſchen Grund und Anfang zurückführen, ſollen wir glauben, Juſtin, bey dem ſie doch weſentlich dieſelbe iſt, habe ſie aus einer andern Quelle geſchöpft, oder am Ende von Neuem ſelbſt erfunden? Juſtin gebraucht und entwickelt ſie auf eine Weiſe, daß man ſieht, er fand ſie in der Chriſtlichen

Kirche bereits war [1]). Aber Dr. Credner [2]) meint, er könne ſie eben ſo gut aus dem ziemlich alten [3]) κήρυγμα Πέτρου, welches er gebraucht habe, genommen haben; ja dieß ſey um ſo wahrſcheinlicher, da Juſtin mit den Ebioniten in Berührung geſtanden habe. Zur Vergleichung werden aus der Predigt des Petrus nach der Angabe des Alex. Klemens folgende zwey Stellen angeführt: 1) die abgeriſſenen Worte in der Notiz des Alexandr. Klemens: ἐν δὲ τῷ Πέτρου κηρύγματι εὕροις ἂν νόμον καὶ λόγον τὸν Κύριον προσαγορευόμενον [4]); 2) aus einer Anrede an die Hellenen, worin die Einheit Gottes geprieſen wird, der Schlußſatz, daß Gott ſey ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ [5]). Allein der erſtere Satz iſt zu kurz, um daraus abnehmen zu können, ob und in wiefern das κήρυγμα den Chriſtlichen Grundgedanken von dem Logos ſchon enthielt. Die Zuſammenſtellung von λόγος und νόμος hat eine ſehr ſtarke Jüdiſche Färbung. Die zweyte Stelle muß urſprünglich ſo wenig die Chriſtliche Logoslehre enthalten haben, daß Klemens von Alex. für nöthig hält, die Chriſtliche Beziehung des Satzes auf den Sohn Gottes hinzuzufügen [6]). Auch entſteht die Frage, ob Juſtin das κήρυγμα

1) Dieß erhellet vorzüglich daraus, daß er ſchon auf verſchiedene Meinungen über das Verhältniß des λόγος zum Vater Rückſicht nimmt.

2) A. a. O. S. 251 f. 354 f.

3) Nach Credner S. 349. iſt dieſes κήρυγμα aus dem Ende des erſten Jahrhunderts und beſtimmt von dem ſogenannten Evangelium des Petrus zu unterſcheiden.

4) Clem. Strom. 1, 29. 2, 15. ed. Potter. Eben ſo ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί Num. LVIII. ed. Potter.

5) A. a. O. 6, 5.

6) Nach den Worten τῷ λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ fügt offenbar Klemens hinzu: τῆς γνωστικῆς γραφῆς (iſt dieß eine Gloſſe?) τουτέστιν, τοῦ υἱοῦ. Eben ſo Strom. 6, 7. p. 769., wo er zu den Worten des κήρ. aus derſelben Stelle: Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεὸς, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, hinzuſetzt: μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν, ὁ Πέτρος γράφει u. ſ. w.

Πέτρου gekannt und gebraucht habe? Ich finde nirgends eine ſichere Spur. Hat er die Logoslehre in der Chriſtlichen Form, in der er ſie darſtellt, vorgefunden, ſo iſt viel natürlicher, auf dieſelbe Quelle, aus der die nächſtfolgenden Väter ſchöpften, zurückzugehen, alſo auf den Johanneiſchen Prolog. Die Beziehung hierauf tritt in einzelnen Stellen mehr und weniger deutlich hervor. Wenn er Dial. c. Tr. 105. ſagt: *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα*, ſo ſcheint er nicht bloß die Geburt Chriſti von einer Jungfrau, ſondern auch die Beziehung des *λόγος* auf Chriſtus aus ſeinen Denkwürdigkeiten erfahren zu haben. Der Ausdruck *μονογενής* erinnert ſtark an Joh. 1, 14. Ebendaſelbſt Kap. 100. drückt er den Begriff der Menſchwerdung des Logos nach Analogie von Joh. 1, 14. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, durch *σαρκοποιηθεὶς* aus. Eben ſo Apol. 1, 32. *ὁ λόγος — σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν*. Endlich ſcheint Apol. 2, 6. *ὁ δὲ υἱὸς (θεοῦ) ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν, λέγεται*, eine gewiſſe Abhängigkeit von Joh. 1, 1–3. zu verrathen [1]).

1) Vergl. Feilmoſer in d. Tübinger theol. Quartalſchrift v. J. 1821. S. 524 ff. u. deſſen Einleit. in die Bücher d. N. B. 2te Aufl. S. 242. Feilmoſer findet Dial. c. Tryph. Cap. 27. eine Beziehung auf Joh. 7, 22 f., u. Cap. 69. auf Joh. 9, 1 ff. Dort argumentirt Juſtin gegen die Phariſäiſche Strenge in der Beobachtung des Sabbathsgeſetzes aus dem Beſchneidungsgeſetze ähnlich, wie Jeſus a. a. O. Hier heißt es, daß Chriſtus auch *ἐκ γενετῆς* u. *κατὰ σάρκα* Verſtümmelte *πηροὺς*, Lahme *χωλοὺς*, Taube *κωφοὺς* geheilt habe. Aber in der erſten Stelle fehlt die Aehnlichkeit des Ausdrucks zu ſehr, und in der zweyten reicht doch *ἐκ γενετῆς* nicht hin, um die Beziehung auf Joh. 9, 1 ff. außer Zweifel zu ſetzen.

Das Resultat ist kurz dieses: Justins Schriften setzen den Gebrauch des Joh. Evangeliums mehr und weniger bestimmt voraus. Er muß wenigstens in einem Kreise gelebt haben, worin das Evangelium bereits wirksam und einflußreich geworden war. Ohne diese Voraussetzung wäre die Verwandtschaft vieler Stellen seiner Schriften mit Johannes unerklärlich. Kannte er die drey ersten Evangelien, gebrauchte er wenigstens zwey Apostelevangelien im engeren Sinne, so hat er auch das Johanneische als ein apostolisches gebraucht.

Tatian, Justins Schüler, zeigt in seiner Rede an die Griechen, daß ihm das Johanneische Evangelium bekannt war. Die Worte: *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει* Kap. 13. sind unverkennbar Johanneisch; das *εἰρημένον* ist fast wörtlich aus Joh. 1, 5., und der exegetische Zusatz, *ὁ λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς*, setzt es außer Zweifel, daß Tatian jenen Satz im Zusammenhange des Joh. Prologs gelesen hatte. Eben so ist Kap. 19. *Πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν* aus Joh. 1, 3. geflossen. Daß Tatian den Satz auf Gott selbst bezieht, ist kein Grund, zu vermuthen, er habe die Stelle anderswoher entlehnt. Wenn er bey Johannes 1, 1. gelesen hatte: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, so konnte er nach seiner Art Gott und Logos identificiren. Kap. 5. ist in den Worten *Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν* die Beziehung auf Joh. 1, 1. scheinbar entfernter; aber offenbar verbindet hier Tatian mit dem Johanneischen Texte seine Auslegung, eine Auslegung, die in der alten Kirche nicht selten war. Daß aber Tatian nicht etwa bloß den Prolog kannte, sondern auch andere Theile des Evangeliums, schließe ich aus dem charakteristischen Satze Kap. 4. *πνεῦμα ὁ θεὸς*, der sehr bestimmt an Joh. 4, 24. erinnert. Wenn die Zeugnisse des Euse-

bius [1]), Epiphanius [2]) und Theodoret [3]) über die sogenannte Evangelienharmonie Tatians Gültigkeit haben, so folgt auch daraus, daß er unsere vier kanon. Evangelien gebrauchte. Noch bestimmter wäre das Zeugniß des Syr. Bischofs Dionysius Bar-Salibi in der letzten Hälfte des 12ten Jhdts; denn nach diesem soll das Diatessaron des Tatian mit Joh. 1, 1. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος angefangen haben. Aber dieß Zeugniß hat Credner [4]) so entkräftet, daß es fortan unbrauchbar ist. Indeß, was bedürfen wir weiter Zeugniß, da aus der Rede Tatians an die Griechen klar ist, daß ihm das Joh. Evangelium zu Handen war? Hat aber Tatian das Joh. Evang. gebraucht, sollte es seinem Lehrer, Justin, unbekannt gewesen seyn?

Man nimmt an, daß der Christliche Philosoph und Apologet Athenagoras seine πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν etwa im J. 177. geschrieben hat. In dieser Schrift wird aus dem Joh. Evangelium weder wörtlich noch ausdrücklich citirt. Aber die Stelle Kap. 10.: ἀλλ' ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ (αὐτὸν?) γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρί, καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, — verräth offenbar Bekanntschaft mit dem Joh. Evangelium. Und zwar war dem Athenagoras nicht nur Joh. 1, 3. bekannt und geläufig, sondern, wie es scheint, auch Stellen, wie 17, 21. 22. 23.

Deutlicher sind in derselben Zeit die Spuren des Joh. Evangel. in dem Briefe der Gemeinden von Lyon und

1) H. E. 4, 29.
2) Haer. 46. 1.
3) Haeret. Fab. 1, 20.
4) A. a. O. S. 446 ff.

Vienne an die Kleinaſiatiſchen über ihr Martyrerthum unter Mark Aurel, bey Euſeb. 5, 1. Denn wenn es hier heißt: ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς, ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ, ſo iſt dieß ein wörtliches, wenn auch nicht namentliches Citat aus Joh. 16, 2. Und eben ſo iſt in der Schilderung eines Martyrers, von dem es heißt, er habe ἐν ἑαυτῷ gehabt τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου, die beſtimmte Beziehung auf Joh. 14, 26. u. a. unverkennbar. Das Actenſtück iſt echt genug, um etwas zu beweiſen. Valeſius hält den Irenäus, damahligen Presbyter von Lyon, für den Verfaſſer. Aber, wenn dieſer im Namen beyder Gemeinden ſchrieb, ſo ſetzt dieß voraus, daß das Evangelium des Johannes damahls ſchon auch im Abendlande im Gemeindegebrauch war.

Daß das Evangelium bereits in der erſten Hälfte des 2ten Jhdts als ein apoſtoliſcher Grundtext in der Kirche bekannt und geltend war, geht beſonders daraus hervor, daß es wegen der Elemente der Chriſtlichen Gnoſis, die es enthält, von dem Alexandr. Gnoſtiker Valentinus [1]) und ſeiner Schule zur Rechtfertigung ihrer Lehre gebraucht wurde.

Der Hauptzeuge dafür iſt Irenäus, der mit den Valentinianern Umgang gehabt, und bey Bekämpfung derſelben Schriften aus der Valentiniſchen Schule benutzt hat [2]). Er bezeugt ausdrücklich, daß die Valentinianer das Joh. Evangelium gebrauchten, oder vielmehr mißbrauchten, um ihre gnoſtiſchen Träume daraus zu rechtfertigen [3]). Namentlich fanden ſie im Joh. Prolog die volle Beſtätigung ihrer Lehre von der πρώτη ὀγδοάς, und beriefen ſich da-

1) Man weiß, daß Valentin um d. J. 140. nach Rom kam, ſ. Irenaeus adv. haer. 3, 4. 3. vergl. Euseb. H. E. 4, 11.

2) S. adv. haer. 1, Praefat. p. 3. ed. Grab.

3) S. a. O. 3, 11. 7.

bey, wie Irenäus ſagt, ausdrücklich auf die eigenen Worte des Johannes, als eines Jüngers Jeſu [1]). Man kann zweifeln, ob ſchon Valentin ſelbſt, oder erſt ſeine Schule ſich des Johanneiſchen Evangeliums bedienten. Tertullian ſcheint das erſtere zu bezeugen [2]), und Irenäus ſagt nichts, woraus man auf das Gegentheil zu ſchließen berechtigt würde [3]). Valentin ſchöpfte das Eigenthümliche ſeiner Gnoſis aus einer ganz anderen Quelle; auch ſeine Schüler ſtellen allen evangeliſchen Dokumenten voran das Valentiniſche evangelium veritatis. Dieß iſt bemerkenswerth. Es folgt daraus, daß die Secte ſich des Johanneiſchen Evangeliums, ſo wie anderer neuteſtamentlichen Schriften, nur darum bediente, weil dieſe in der Kirche einmahl als apoſtoliſche Auctorität galten, und es ihnen darauf ankam, ihre Lehren aus apoſtoliſchen Schriften zu rechtfertigen, welche auch von den Katholikern anerkannt wurden.

Einer der vornehmſten Schüler Valentins war Ptolemäus. Von dieſem haben wir bey Epiphanius [4]) einen Brief an ſeine Schülerinn Flora. Wenn es nun hier heißt, ἐστι γε τὴν τοῦ νόμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει (ὁ Σωτὴρ) εἶναι, ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγονέναι οὐδέν, und der Verf. fortfährt, der Apoſtel habe dadurch alle falſche Weisheit derer widerlegt, welche zwiſchen dem Gotte des alten und des neuen Teſtamentes einen Unterſchied machen, ſo iſt, wenn der Text nicht verſtümmelt iſt [5]), klar, daß Ptolemäus das Johanneiſche Evangelium nicht nur kannte, ſondern

1) A. a. O. 1, 1.

2) De praescript. haeret. 38. Valentinus integro instrumento uti videtur.

3) Wenn etwa Ptolemäus und Herakleon, jüngere Zeitgenoſſen und Schüler Valentins, das Evangelium des Joh. zur Rechtfertigung der Valent. Gnoſis zuerſt gebraucht hätten, würde dieß dem Irenäus wohl entgangen ſeyn?

4) Epiph. Haer. 33. 3 sqq. ſ. Grabe Spicil. P. 2. p. 69 sqq.

5) Dafür hält ihn Grabe a. a. O. p. 70.

auch für ein apoſtoliſches Werk hielt. Aber ungleich bedeutender iſt das Zeugniß, welches darin liegt, daß der Valentinianer Heracleon über das Johanneiſche Evangelium einen gnoſtiſchen Commentar ſchrieb, aus welchem uns Origenes mehrere größere und kleinere Fragmente erhalten hat [1]). In dieſen Fragmenten wird zwar Johannes der Apoſtel nirgends als Verfaſſer des Evangeliums genannt. Aber würde Heracleon das Evangelium ausgelegt haben, wenn er es nicht wenigſtens für eine Schrift von bedeutendem Anſehn gehalten hätte? Würde Origenes es unbemerkt gelaſſen haben, wenn Heracleon die Johanneiſche Authentie des Evangeliums nicht anerkannt hätte? Auch dem Irenäus würde eine ſolche Abweichung von der in der Valent. Schule herrſchenden Anſicht nicht entgangen ſeyn.

Sind die Auszüge aus den Schriften des Valentinianiſchen Gnoſtikers Theodotus hinter den Werken des Alex. Klemens ſicher, ſo hat auch dieſer das Joh. Evangelium häufig gebraucht [2]). Das Wichtigſte iſt, daß er §. 41, wo er Joh. 1, 9. ſo citirt: ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, ſagt: ὁ ἀπόστολος λέγει. Aber freylich gebraucht er auch §. 73. Luk. 2, 14. mit den Worten ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος.

Nach Irenäus [3]) nahmen die Valentinianer an, daß Jeſus nur ein Jahr gelehrt und nach ſeiner Auferſtehung noch 18 Monate auf Erden gelebt habe [4]). Man könnte ſagen, wenn die Valentinianer das Johanneiſche Evangelium wirklich gebrauchten und anerkannten, wie kamen ſie zu einer Chronologie des Lebens Jeſu, der jenes Ev. ſo entſchieden widerſpricht? — Indeſſen, daß Jeſus nur Ein Jahr öffentlich gelehrt habe, war auch die Meinung des

1) S. Grabe Spicil. P. 2. p. 85 sqq.
2) S. Clem. Alex. Opp. ed. Potter. §. 13. 17. 19. 41. 65. u. a.
3) Adv. Haer. 1, 1. 5. Ed. Grab. (1, 3. 2. ed. Mass.)
4) Das Letztere lehrten auch die Ophiten, ſ. Iren. adv. Haer. 1, 34.

Alexandr. Klemens [1]), des Tertullian [2]), des Origenes [3]) und vieler Andern [4]), welche doch die geſchichtliche Auctorität des Joh. Evangeliums vollkommen anerkannten. Von den Valentinianern aber weiß man insbeſondere, daß ſie das Geſchichtliche und Chronologiſche im Leben Jeſu allegoriſch deuteten und nach ihrer Zahlenmyſtik willkührlich beſtimmten. Das Joh. Evangelium hatte nur wegen ſeines gnoſtiſchen Inhalts Bedeutung für ſie; das Hiſtoriſche darin war ihnen mehr oder weniger gleichgültig. Irenäus aber wirft ihnen vor, daß ſie über den Tiefen Gottes in den Evangelien, namentlich im Johanneiſchen, das klare chronologiſche Verhältniß ganz überſähen [5]).

Aber während die Schule Valentins Gebrauch und Anſehn des Joh. Evangeliums in der Alexandriniſchen Kirche, in der Mitte des 2ten Jhdts, mittelbar, aber, wie mir ſcheint, unzweideutig bezeugt, iſt auffallend, daß der gleichzeitige Marcion aus Kleinaſien von dem Johanneiſchen Evangelium gar nichts zu wiſſen ſcheint. Es iſt gewiß, daß die Anhänger Marcions, welche Origenes [6]) beſtreitet, das Johanneiſche Evangelium wenigſtens ſtellenweiſe gebrauchten [7]). Aber bey Marcion ſelbſt findet man keine Spur davon. Er hatte kein Evangelium weiter, als das nach ſeinem Syſteme verſtümmelte des Lukas [8]).

1) Strom. 1, 21. p. 407. ed. Potter. Hier wird die Meinung durch Luk. 4, 19. (vergl. Jeſaias 61, 2.) begründet.

2) Adv. Iudaeos 8.

3) Philoc. Cap. 1.

4) Homil. Clem. 17. am Ende. Lactant. instit. 4, 10. Eben ſo der Chronolog Julius Afrik., ſ. Hieronym. in Danielem.

5) Adv. Haer. 2, 39.

6) S. De princip. 2, 4. u. 5. Comment. in Evang. Ioan. Tom. 19, 1.

7) Spätere Zeugniſſe ſ. Pseudoorig. Dial. de recta fide und Hieronym. Comment. in Ep. ad Gal. 1, 1.

8) S. Hahn das Evangelium Marcions u. ſ. w. Königsberg 1823. und Dr. Gieſelers Recenſion Hall. A. L. Z. 1823. No. 246 - 248. Vergl. Codex apocryphus N. T. ed. Thilo. Tom. I. p. 401 - 486. Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descriptum ab A. Hahn.

Kannte er das Johanneiſche gar nicht? Oder verwarf er es und warum?

Da er aus Pontus, aus Kleinaſien, dem Geburtslande des Joh. Evangeliums, ſtammte, ſo iſt unwahrſcheinlich, daß er es in ſeiner vaterländiſchen Kirche nicht ſollte kennen gelernt haben. Oder ſollte es in Alexandrien früher bekannt geweſen ſeyn, als in Pontus? Marcion nahm das Evangelium des Lukas nicht aus Noth, weil er keines weiter kannte, ſondern aus Wahl, weil das Evangelium des Pauliniſchen Schülers, — ohnehin das Evangelium des Paulus genannt, — ihm für ſeinen Kanon eben ſo ſchicklich als bequem zu ſeyn ſchien. Tertullian bezeugt [1]), Marcion habe ſich des zweyten Kapitels im Briefe an die Galater, wo ihm Paulus ſelbſt die Apoſtel Petrus, Johannes und Jakobus zu tadeln ſchien, bedient ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Darnach ſcheint Marcion das Joh. Evangelium gekannt, aber verworfen zu haben, nicht weil er irgend einen kritiſchen Grund hatte, an dem apoſtoliſchen Urſprunge deſſelben zu zweifeln, ſondern wegen ſeiner erhitzten dogmatiſchen Vorliebe für Paulus. Da auch der Apoſtel Johannes ihm von Paulus getadelt zu ſeyn ſchien, ſo war dieß für ihn Grund genug, die Schriften deſſelben zu verwerfen. Wäre das Joh. Evangelium ſeinem dualiſtiſchen, antijüdiſchen Syſteme günſtiger, und für ſeine ausſchneidende Kritik eben ſo bequem geweſen, wie das weniger zuſammenhängende Evang. des Lukas, er hätte es vielleicht auch nach ſeiner Art verſtümmelt, wie denn ſeine Schüler ſpäterhin einzelne Stellen daraus in ihr Evangelium eingeſchaltet zu haben ſcheinen [2]), weil

1) Adv. Marc. 4, 3.
2) S. Hahn a. a. O. S. 226 ff.

die katholiſche Polemik ſich des Joh. Evang. häufig gegen ſie bediente. Aber Marcion hatte ſelbſt in ſeiner Willkühr ein gewiſſes Geſetz. Der Geiſt und Zuſammenhang des Joh. Evang. widerſtand ihm, die gnoſtiſchen Elemente deſſelben intereſſirten ihn nicht, und da er eben nur Ein Evangelium in ſeinem Geiſte wollte, ſo nahm er den Lukas, und verwarf die übrigen. Es iſt gewiß, daß Marcion als ein entſchiedener Gegner des Chiliasmus die Joh. Apokalypſe verwarf [1]). Neander meint [2]), es habe ihn dieß zum Widerſpruch gegen das Evangelium des Johannes geführt. Aber er konnte die Apok. als unjohanneiſch verwerfen und doch das Joh. Evang. anerkennen. Es gab katholiſche Männer, die dieß thaten. Da er den Montanismus noch nicht zu bekämpfen hatte, ſo glaube ich, daß ſein Widerſpruch gegen die Apok. und das Evangelium des Johannes einen verſchiedenen Grund hatte, und von verſchiedener Art war.

Gegen das Ende des 2ten Jhdts entwickelt und verbreitet ſich von Phrygien aus die Montaniſtiſche Schwärmerey. Montanus wird von ſeinen Anhängern der Paraklet genannt [3]), oder vielmehr, es wird von ihm gerühmt, daß er den von Chriſto verheiſſenen Paraklet zur Vollendung der Kirche in ſeiner Gemeinde zuerſt empfangen habe. Unleugbar iſt der Montanismus von gebildeteren Anhängern, wie Tertullian, erſt recht ausgebildet worden. Aber, daß Montanus ſelbſt noch gar nicht von dem ihm beſonders mitgetheilten Paraklet geſprochen, ſondern erſt Spätere, iſt eben ſo unerweislich, als unwahrſcheinlich. Was für ein Intereſſe hatten ſeine Anhänger, ihm jene Einbildung anzudichten? Sie konnten ohne

1) Adv. Marc. 4, 5.

2) S. genetiſche Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme S. 311.

3) Euseb. H. E. 5, 14.

das ihre Träume rechtfertigen. Tertullian [1]) beruft ſich wegen der parakletiſchen Vollendung der Kirche ſeit Montanus und in der Montaniſtiſchen Gemeinde ausdrücklich auf Joh. Evang. Kap. 16. Aber dieſe exegetiſche Rechtfertigung aus dem Joh. Evang. iſt dem Tertullian nicht eigenthümlich. Der Gebrauch dieſes Evangeliums zur Rechtfertigung der Lehre von dem Paraklet ſcheint in der Montaniſtiſchen Gemeinde allgemein und ein Hauptmoment ihrer Vertheidigung geweſen zu ſeyn. Man muß dieß daraus ſchließen, daß nach Irenäus [2]) die heftigeren unter ihren Gegnern, um die Montaniſtiſche Geiſtesſchwärmerey gänzlich zu vereiteln, das Evangelium des Johannes verwarfen. Dieſe Antimontaniſten ſcheinen Zeitgenoſſen des Irenäus geweſen zu ſeyn. Irenäus ſchrieb nicht gar lange nach dem Anfange der Montaniſtiſchen Secte [3]). Es hat alſo kein Bedenken anzunehmen, daß ſich die Montaniſten in Kleinaſien von Anfang an des Joh. Evangeliums zu ihrer Vertheidigung bedienten.

Dagegen aber erhebt ſich Dr. Bretſchneider [4]). Geſtützt vornehmlich auf das Zeugniß des Irenäus in der ſo eben von uns gebrauchten Stelle [5]), behauptet er, Montanus

---

1) De velandis virginibus 1.

2) Adv. haer. 3, 11.

3) Nach Maſſuet (dissert. praeviae p. XCVII.) ſchrieb er das dritte Buch zwiſchen 184. und 192. vor dem Tode des R. Biſchofs Eleutherus.

4) Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine p. 210 sqq.

5) Adv. haer. 3, 11. Die Stelle lautet wörtlich ſo: Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt; similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae

und ſeine Anhänger hätten das Joh. Evang. Anfangs verworfen, weil ſie geglaubt hätten, es werde darin der prophetiſche Geiſt allen Chriſten ohne Ausnahme verheißen, da doch derſelbe ihnen ausſchließlich zukomme. Bretſchneider folgt darin vornehmlich Grabe, der in ſeiner Ausgabe des Irenäus die Stelle von den Montaniſten verſtand [1]). Maſſuet [2]) erklärte ſie eben ſo, nur mit dem Unterſchiede, daß er aus den Worten: illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit, ſchloß, nur ein Theil der Montaniſten habe diejenigen Stellen des Joh. Evang. verworfen, worin Chriſtus die Sendung des Paraklet verſprochen habe. Aber dieß letztere iſt gewiß falſch.

Nach dem Sprachgebrauche des Irenäus kann species secundum Ioannis evangelium [3]) nichts anderes ſeyn, als die Geſtalt des Evangeliums, ἰδέαν (εἶδος) τοῦ εὐαγγελίου [4]), welche in dem Joh. Evang. dargeſtellt wird, alſo das ganze Evangelium des Johannes.

---

est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec omnia peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum.

1) Grabe beruft ſich auf append. Tert. de praescript. haeretic. 52., wo es heißt, die Montaniſten, welche κατὰ Proclum dicuntur, theilten mit allen Montaniſten die Blasphemie, qua in apostolis quidem dicant spiritum s. fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora.

2) In den Anmerk. zu d. St.

3) Es wird hier auch geleſen secundum Ioannem evangelium. Faſt möchte ich dieſe Leſeart vorziehen. Irenäus ſpricht gewöhnlich secundum Ioannem, Matthaeum u. ſ. w. Ich würde dann evangelium als erklärende Lat. Gloſſe zu species anſehen.

4) Kurz vorher heißt es von den Häretikern überhaupt nach dem Griech. Originale: οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου (in d. Lat. Ueberſ. qui frustrantur speciem evangelii, d. h. die volle, reine Geſtalt des Evangeliums in der Kirche), καὶ εἴτε πλείονα, εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα.

Ueberhaupt aber ist die Erklärung der Stelle von den Montanisten falsch aus folgenden Gründen. Irenäus war zwar kein Montanist, aber doch auch kein solcher Gegner der Montanisten, daß er sie an jener Stelle mitten unter den Marcioniten und Valentinianern als Ketzer hätte aufführen sollen. Er verdammt an einer andern Stelle [1]) das falsche Prophetenthum, aber um die Montanisten zu meinen, müßte er sie bestimmter charakterisirt haben. Er rühmt es [2]), daß es noch zu seiner Zeit prophetische Gaben aller Art in der Kirche gebe. War Irenäus, wie man meint [3]), ein Friedensmittler zwischen den Montanisten und ihren heftigen Gegnern, so ist unwahrscheinlich, daß er in der streitigen Stelle die Montanisten gemeint hat. Wie ist's auch zu begreifen, daß außer Irenäus Niemand etwas von dem Widerspruche der Montanisten gegen das Joh. Evangelium weiß [4]), und Niemand sie deßhalb angreift? Dazu kommt, daß, wie schon Olshausen [5]) gezeigt hat, von den Montanisten gar nicht nachgewiesen werden kann, daß sie gemeint hätten, die prophetische Gabe sey ihnen allein verliehen und der Kirche nicht. Die Montanisten wollten sich ursprünglich von der Kirche gar nicht trennen. Das neue Prophetenthum, dessen sie sich rühmten, sollte der ganzen Kirche eigen seyn und zu Gute kommen; ja sie ließen es sich angelegen seyn, zu zeigen, daß ihr Prophetenthum nur eine Fortsetzung oder Vollendung des früheren in der Kirche sey. Nur das warfen ihnen die Gegner vor, daß ihr Prophetenthum ein falsches sey, weil ein besinnungsloses, ekstatisches, — niemahls aber, daß sie neidisch der Kirche die prophetische

1) Adv. haer. 4, 33.

2) Adv. haer. 2, 57. ed. Grab. 2, 32. ed. Mass.

3) S. Neanders Kirchengeschichte I, 3. p. 1143.

4) Grabe selbst wundert sich darüber; aber er bleibt dabey stehen.

5) S. die Echtheit der vier kanonischen Evangelien. S. 243 ff.

Gabe abgeſprochen hätten [1]). Schon hieraus folgt, daß die Stelle nicht von den Montaniſten verſtanden werden kann. Wenn nun Irenäus ſagt, jene Häretiker hätten das Evang. Joh. verworfen, ut donum spiritus frustrarentur —, wie kann dieß ohne Beſchränkung oder nähere Beſtimmung von den Montaniſten verſtanden werden? Wer erkannte dieß donum mehr an als ſie; wer behauptete mehr als ſie, daß es secundum placitum Patris effusum est in humanum genus? Ja, mag auch Montanus das Joh. Evangelium nicht ſelber geleſen haben, die Verheißung Chriſti, daß er den Paraklet ſenden werde, welche Irenäus aus dem Johannes beſonders hervorhebt, konnte weder für Montanus noch ſeine Anhänger ein Grund ſeyn, das Joh. Evang. zu verwerfen. Im Gegentheil hatten ſie alle Urſache, gerade deswegen das Evangelium beſonders hochzuhalten. Wenn alſo Irenäus mit jenen aliis die Montaniſten meinte, und von ihnen ganz allgemein ſagte: simul et Evangelium (Ioannis) et propheticum repellunt spiritum, ſo müßte er den Montaniſten Schuld geben, das Widerſprechendſte und Unſinnigſte zu behaupten. Die folgenden Worte freylich: infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, ſcheinen ſich auf den erſten Anblick eher zu einer Schilderung der Montaniſten, als ihrer Gegner zu ſchicken. Wer aber genauer zuſieht, wird anſtehen, den Irenäus von den Montaniſten ſagen zu laſſen: die wahrhaft Unglückſeligen, welche zwar falſche Propheten ſeyn wollen, aber die prophetiſche Gnadengabe von der Kirche zurückweiſen! Er konnte von den Montaniſten weder das Letztere im Ernſte, noch das Erſtere mit ironiſcher Bitterkeit ſagen, ohne im höchſten Grade confus zu ſchreiben. Aber freylich auch von den Antimontaniſten können die Worte nach

1) Grabe beruft ſich auf die S. 61. Not. 1. angeführte Stelle in der append. zu Tertullians Schrift de praescript. haeretic. 52. Aber Jedermann weiß, daß dieſer Anhang ein ſpäteres Machwerk iſt und keine Autorität hat.

dem gewöhnlichen Texte nicht verstanden werden, und man sollte nicht leugnen, daß die Stelle fehlerhaft ist. Dr. Neander [1]) ist nicht abgeneigt, die ganze Stelle für eine Montanistische Interpolation zu halten, das Letzte, meint er, sey ganz im Tone eines Montanisten geschrieben, und der Zusammenhang der Worte würde nicht gestört werden, wenn die ganze Stelle fehlte. Allein zu diesem Verdacht fehlt es an allem diplomatischen Grund. Und da Irenäus die Fortdauer der Geistesgaben in der Kirche für wesentlich hält, so kann er, ohne gerade ein Montanist zu seyn, recht gut hart über die sprechen, welche sie ganz verwerfen. Der Zusammenhang ist, wenn die Stelle echt ist, vortrefflich. Irenäus will Beyspiele von solchen geben, welche entweder mehr, oder weniger Evangelien annehmen als die Kirche, jene, wie er sagt, ἵνα πλείονα δόξωσι τῆς ἀληθείας ἐξευρηκέναι, diese, ἵνα τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ ἀθετήσωσι. Von der letzteren Art führt er die Marcioniten und die fanatischen Antimontanisten seiner Zeit an, von der ersteren, die Valentinianer, mit denen er es in seiner ganzen Schrift vorzugsweise zu thun hat. So scheint es, daß nur die Worte, infelices vere, qui pseudoprophetae esse volunt verdorben sind, denn alles folgende ist klar und leicht, wenn man die Stelle von den Antimontanisten versteht. Da keine Verschiedenheit der Lesart Hülfe gewährt, so bleibt nichts übrig, als mit Merkel [2]), der die Stelle zuerst richtig auszulegen angefangen hat, eine Conjectur zu versuchen. Merkel schlägt vor: qui pseudoprophetas esse volunt, in dem Sinne: die Unglückseligen, welche zwar zugeben (volunt für concedunt, admittunt), daß es falsche Propheten giebt [3]), aber wahre

1) Neanders K. G. I, 3. S. 1001 ff. Anmerk.

2) S. Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger. 1782. S. 13.

3) Merkel bemerkt: dieß mußten sie freylich zugeben, weil Christus Matth. 7, 15. davor gewarnt hatte, und sich so viele in der Kirche für Propheten ausgaben.

Propheten ſoll man in der Kirche nicht finden. Aber das volunt iſt mir in dieſer Bedeutung bedenklich [1]). Wie, wenn man ſo läſe: qui pseudoprophetas esse nolunt (oder vetant, κωλύουσι)? „Die Unglückſeligen, ſagt Irenäus, welche zwar (ganz Recht haben,) keine falſche Propheten dulden zu wollen, aber darüber in das andere Extrem gerathen, die prophetiſche Gabe von der Kirche gänzlich zu entfernen! Ihnen begegnet Aehnliches, wie denen, welche wegen derer, die mit Heucheley umgehen, die Gemeinſchaft der Brüder ganz aufgeben. Es iſt aber klar einzuſehen, fährt er fort, daß jene auch den Apoſtel Paulus nicht anerkennen können. Denn in dem Briefe an die Korinthier ſpricht Paulus ſorgfältig von den prophetiſchen Gnadengaben und kennt in der Kirche prophetiſche Männer und Frauen. Indem ſo jene wider den heiligen Geiſt ſündigen, fallen ſie in eine Sünde, für welche es keine Vergebung giebt."

Bezieht man ſo die Stelle auf die fanatiſchen Antimontaniſten jener Zeit, ſo iſt alles klar und zuſammenhängend. Im entgegengeſetzten Falle würden wir, wenn nicht entweder Irenäus über die Montaniſten, oder Epiphanius über die Antimontaniſten, die er Aloger nennt, falſch berichtet ſind und falſch berichten, die Unbegreiflichkeit zu verdauen haben, daß die Montaniſten und ihre heftigſten Gegner ein und daſſelbe behaupteten und beſtritten.

Epiphanius nemlich berichtet von den ſogenannten Alogern, daß ſie nicht nur die Apokalypſe, ſondern auch das Evangelium des Johannes als unecht verwarfen, ja

1) In dem umſtändlichen Beweis, daß die Apok. ein untergeſchobenes Buch ſey, 1785. S. 166. ſagt Merkel, er ſehe wohl ein, daß auch pseudoprophetae ſtehen bleiben könne, nur müſſe man dann illud (nemlich das Evang. d. Joh.) dabey ergänzen, und die Stelle ſo nehmen: Jene glauben, daß es (das Evang.) ein falſcher Prophet geſchrieben habe, und ſprechen der Kirche die Gabe der Weiſſagung ab. — Aber gewiß Niemand wird dieſe προφητίδας δεινεγας für beſſer halten, als die erſten.

beyde Schriften für Werke des Ketzers Cerinth hielten [1]). Aber dieſe Aloger waren offenbar Kleinaſiatiſche Antimontaniſten, und weſentlich nicht verſchieden von den Leuten, welche Irenäus in der eben erörterten Stelle ſo bitter tadelt [2]). Der Bericht des Epiphanius iſt nichts weniger, als klar. Aber, verdient er einigen Glauben, ſo iſt unleugbar, daß die Aloger außer dem heftigſten Widerſpruche gegen die Montaniſtiſche Schwärmerey auch gegen die kirchliche Lehre von dem in Chriſto menſchgewordenen Logos proteſtirten [3]). Sie erſcheinen als Leute, denen jede Schwärmerey, aber auch jede Speculation, welche über den abſtracten Monotheismus hinausging, zuwider war. Ob ſie bey ihrem Widerſpruche gegen das Johanneiſche Evangelium auch von einer antimontaniſtiſchen Rückſicht geleitet wurden, wie die Antimontaniſten des Irenäus, iſt nicht klar [4]). Die Apokalypſe verwarfen ſie aus Antimontanismus. Aber gegen das Evangelium des Johannes ſcheinen ſie beſonders aus dem Grunde proteſtirt zu haben, weil die kirchliche Lehre von dem göttlichen Logos darin ihren vornehmſten apoſtoliſchen Grund und Schutz zu haben glaubte [5]). Aber obwohl ſie von einem beſtimmten dogma-

1) S. Adv. Haer. 51, 8. Ob ſie auch die Joh. Briefe verwarfen, darüber iſt Epiphan. zweifelhaft. Er ſagt §. 34.: τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς.

2) S. Olshauſen Echtheit der vier kanon. Ev. S. 255. Neanders K. G. 3, 1. S. 1001 ff. Gieſeler K. G. 1, S. 166. 238.

3) So Neander a. a. O. Gieſeler a. a. O. u. Heinichen Comment. de Alogis p. 12 sqq. Eine ähnliche Verbindung des Widerſpruchs gegen den Montanismus und gegen die kirchl. Logoslehre giebt Tertullian dem Praxeas Schuld. S. Tert. c. Prax. 1. Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresin intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit. Nur verwarf Praxeas das Joh. Evang. nicht.

4) Aus Epiph. Haer. 51. §. 35. vergl. 34. läßt ſich nur ſchließen, daß ſie die göttlichen Gnadengaben in der Kirche verwarfen. Es iſt nur wahrſcheinlich, daß ſie deßhalb auch die Joh. Lehre von dem Paraklet nicht gelten ließen.

5) Dieß folgt aus §. 4. (vergl. §. 3. u. 28.), wo im Zuſammenhange der Stelle offenbar iſt, daß Epiphanius die Aloger bis auf die

tiſchen Widerſpruch ausgingen, ſo ſuchten ſie doch ihre Verwerfung durch einen gewiſſen Schein von hiſtoriſcher Kritik zu rechtfertigen. Im Allgemeinen warfen ſie dem Evangelium ſeine Abweichungen von den drey erſten Evangelien vor. Insbeſondere machten ſie nach Epiphanius folgende Differenzpuncte geltend: 1) Johannes, ſagten ſie, fange gleich nach dem Prologe mit dem Zeugniſſe des Täufers von Chriſto an, erzähle dann von der Berufung einiger Jünger, namentlich des Philippus, und wie Jeſus unmittelbar darauf nach Galiläa gegangen und nach drey Tagen mit ſeinen Jüngern auf der Hochzeit zu Kana geweſen ſey; die andern Evangeliſten erzählen dagegen, wie Jeſus nach der Taufe 40 Tage in der Wüſte geweſen und vom Teufel verſucht ſey, und wie er dann erſt nach Galiläa zurückgekehrt ſey und ſeine Jünger gewählt habe[1]). Damit hängt zuſammen, daß ſie nach einer andern Stelle[2]) die Kindheitsgeſchichte Jeſu bey Johannes vermißt zu haben ſcheinen. Sie tadelten, daß Johannes, nachdem er kaum geſagt, das Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns, und dann nur noch Weniges erwähnt habe, ſogleich zur Hochzeit in Kana übergehe. 2) Ein anderer Haupteinwurf war der[3]), daß Jeſus nach Johannes während ſeines Lehramtes zwey Paſchafeſte gefeyert habe, während doch die andern Evangeliſten nur ein einziges erwähnen.

Wahrſcheinlich machten ſie noch mehrere ſolche Differenzen geltend, um zu beweiſen, daß, wie ſie ſagten, *τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, ψεύδεται.* Die

Lehre von dem Logos für orthodox hielt. Sie konnten ſich beſonders in den Prolog des Joh. Evang. nicht finden und ſagten: Wie ſpricht Johannes: Im Anfange war das Wort und das Wort war bey Gott und Gott war das Wort, und das Wort ward Fleiſch und wohnte unter uns u. ſ. w.? vergl. §. 18. Das Hypoſtatiſche des Logos und ſeine Menſchwerdung in dem Joh. Prolog war ihnen anſtößig.

1) A. a. O. §. 4.

2) A. a. O. §. 18.

3) A. a. O. §. 22.

Auctorität der 3 erſten Evangelien galt ihnen als ausgemacht und abſolut, jeder Widerſpruch alſo, jede Abweichung als unapoſtoliſch.

Die Kritik der Aloger war nicht ſchlechter, aber auch nicht beſſer, als die des Marcion, der Theodotianer und Artemoniten bey Euſebius K. G. 5, 28. Ihre Zweifel, ihre Widerſprüche gegen das Joh. Evangel. beweiſen, daß dieſes gegen Ende des zweyten Jahrhunderts als Werk des Apoſtels Johannes und als Kanon der Wahrheit in der Kirche gebraucht und geachtet wurde. Würden ſie ſonſt widerſprochen haben? Hatten ſie beſſere Gründe, warum gebrauchen ſie ſo leichtfertige? Wenn ſie aber ſoweit gingen, das Evang. ſogar für ein Werk des Cerinth zu halten [1]), ſo haben ſie ſich damit ſelber das Urtheil geſprochen. Und die Kirche, welche im Bewußtſeyn einer ſicheren Tradition fortfuhr, das Evangelium für ein Werk des Johannes zu halten, verdient alle Achtung, daß ſie ſich darin durch ſo leichtſinnigen Widerſpruch nicht ſtören ließ.

Aber mit den Alogern ſind wir ſchon in die Zeit eingetreten, wo die unmittelbaren ausdrücklichen Zeugniſſe anfangen herrſchend zu werden. Ehe wir jedoch weiter gehen, müſſen wir noch eines Zeugniſſes aus der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts gedenken, das zwar ſehr unvollkommen, aber nicht ohne alle Beweiskraft iſt.

Bald nach der Mitte des zweyten Jhdts [2]), ſchreibt der Griech. Philoſoph Celſus gegen das Chriſtenthum. Seine Schrift ὁ λόγος ἀληθὴς iſt verloren gegangen. Aber aus den zahlreichen Fragmenten, welche Origenes in ſeiner Widerlegung mittheilt, geht hervor, daß dem Celſus unſere vier kanoniſchen Evangelien nicht unbekannt waren.

---

1) S. darüber Dr. Paulus in Introd. in N. T. capita sel. p. 124 sqq.

2) S. Olshauſen a. a. O. S. 340. und Mosheim Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Bücher des Origenes gegen Celſus S. 35. Nach 5, 61. 62. erwähnte Celſus in ſeiner Schrift der Marcioniten, welche vor der Mitte des 2ten Jhdts nicht ſo bekannt ſeyn konnten.

Er erklärte ausdrücklich [1]), seine Einwürfe vorzugsweise aus den Schriften der Christen nehmen zu wollen. Darunter waren nach Origenes auch apokryphische, deren Auctorität sich Origenes mehrere Mahle verbittet. Ueberhaupt hatte Celsus eine sehr ungenaue, unkritische Kenntniß von dem Ursprunge des Christenthumes, aber nicht aus Mangel an Quellen, sondern an Wahrheitssinn. Im Ganzen erkennt Origenes an, daß Celsus mit den kanonischen Evangelien der Kirche bekannt gewesen [2]). Was insbesondere das Johanneische Evangelium betrifft, so ist wenigstens eine mittelbare Bekanntschaft des Celsus mit demselben in folgenden Stellen mehr und weniger wahrscheinlich [3]):

Nach 5, 52. verspottet Celsus die Engelerscheinungen am Grabe Jesu bey der Auferstehung, und macht darauf aufmerksam, daß die einen, *οἱ μέν*, — von einem Engel erzählen, die andern aber, *οἱ δέ*, von zweyen. Origenes bemerkt in seiner Widerlegung 5, 56., Celsus habe wahrscheinlich den Unterschied zwischen Matthäus und Markus, welche nur eines Engels, und Johannes und Lukas, welche zweyer Engel gedenken, gemeint, und für unauflöslich gehalten. Jedenfalls kannte er mehrere Relationen, welche von zwey Engeln am Grabe reden. Nicht nothwendig, aber wahrscheinlich war unter diesen auch die Johanneische.

---

1) Orig. c. Celsum 2, 74.

2) I. 62. sagt er zwar, Celsus scheine die Evangelien nicht gelesen zu haben. Aber seine Polemik setzt meist das Gegentheil voraus.

3) Vergl. unter den neueren Schriften Hugs Einleit. 1. 43 ff. Bretschneider Probabilia p. 197 sqq. Olshausen a. a. O. 349 ff. Dr. Bretschneider hat das Verdienst, den früheren Wald von Anspielungen auf Johannes bey Celsus etwas gelichtet zu haben. So hat er gewiß Recht, wenn er die bestimmte Anspielung 2, 36. auf Joh. 19, 34. dem Celsus abnimmt, und sie dem Origenes zurechnet. Der Zusammenhang ist augenscheinlich für ihn. Auch, daß 2, 45. nichts von Celsus auf Joh. 21, 18. 19. bezügliches enthalten sey, daß hier vielmehr Origenes dem Celsus vorwerfe, er habe, was dort Joh. 21. erzählt werde, absichtlich verschwiegen, ist vollkommen klar. Aber Bretschneider ist zu weit gegangen und hat jede auch die wahrscheinlichste Anspielung geleugnet oder unwahrscheinlich gemacht.

Nach 1, 66. vergl. 2, 36. redete Celſus „von dem am Kreuze vergoſſenen Blute Chriſti" und fragte, ob es das Homeriſche Götterblut geweſen ſey. Origenes antwortet an der zweyten Stelle darauf mit Joh. 19, 34. Er ſagt nicht, daß Celſus ſich hierauf bezogen habe. Aber da unter den kanoniſchen Evangelien nur Johannes von dem Blutvergießen Jeſu am Kreuze erzählt, ſo iſt wahrſcheinlich, daß die Kunde davon auch bey Celſus auf das Joh. Evangelium zurückzuführen iſt.

Ungleich deutlicher iſt die Beziehung von 1, 67. Hier redet Celſus Jeſum an: Was haſt denn du (in Vergleichung mit den alten Griech. Heroen) Großes und Bewunderungswürdiges in That oder Wort verrichtet? Nichts haſt du uns gezeigt! Wiewohl die Juden im Tempel dich ſehr herausforderten, durch ein deutliches Zeichen darzuthun, daß du der Sohn Gottes ſeyſt? — Kein anderer Evangeliſt erzählt von einer ſolchen Herausforderung der Juden im Tempel, als Johannes 2, 18. Die Erinnerung an dieſe Johanneiſche Erzählung iſt ſehr confus, aber doch unverkennbar. Kaum leiſe iſt die Spur des Joh. Evangeliums in 1, 50., wo Celſus von Chriſto den Ausdruck ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ gebraucht, und 2, 49., wo er ihn φῶς καὶ ἀλήθεια nennt. Eben ſo möchte ich kein Gewicht auf die Stelle 2, 13. legen, wo Celſus ſagt, die Jünger hätten von Chriſto erdichtet, ὅτι πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ προῇδει καὶ προειρήκει. Die Aehnlichkeit mit Joh. 18, 4., was offenbar ſpecieller iſt, liegt ziemlich fern. Auch wage ich nicht, die Beziehung der Stelle 2, 31. auf den Joh. Logos für ſicher zu halten. Die Worte des Origenes, μετὰ ταῦτα χριστιανοῖς ἐγκαλεῖ, ὡς σοφιζομένοις ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον, deuten eher eine Beziehung auf die kirchliche Lehre jener Zeit, als auf den Joh. Prolog an. Dagegen wird in der Spottrede 2, 55. offenbar das Evangelium des Johannes vorausgeſetzt. Denn, wenn C. ſagt,

nach der Chriſtlichen Fabel habe Jeſus nach der Auferſtehung gezeigt τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι, ſo hat er dabey Joh. 20, 27. im Auge; und wenn er ſpottend fortfährt: τίς τοῦτο εἶδε; γυνὴ πάροιστρος ὡς φατέ, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, ſo ſcheint er dabey vorzugsweiſe an die Joh. Relation von der Maria Magdalena am Grabe Kap. 20, 1 ff. zu denken. Enthalten die Worte 1, 70.: λεγέτω δ' αὐτὸν (nemlich Chriſtum) καὶ δειψήσαντα παρὰ τῇ πηγῇ τοῦ Ἰακὼβ πεπωκέναι, einen wirklichen Einwurf des Celſus [1]), und nicht vielmehr nur einen von Origenes als möglich gedachten, ſo wäre hier die Beziehung auf Joh. 4, 6. unverkennbar.

Celſus mag das Johanneiſche Evangelium nicht ſelber geleſen haben. Wenn er aber auch von der Geſchichte Jeſu, ſo weit er ſie kennt, nur aus der Kirche erzählen gehört hätte, ſo ſetzt doch das, was er darüber ſagt, voraus, daß die Chriſten zu ſeiner Zeit nicht bloß die ſynoptiſchen Evangelien gebrauchten, ſondern auch das Johanneiſche.

Wir ſagen nicht zu viel, wenn wir aus dem Bisherigen die Folgerung ziehen, daß das Johanneiſche Evangelium ſeit der Mitte des zweyten Jahrhunderts in der Kirche allgemein bekannt war und als apoſtoliſche Quelle und Norm galt. Die mehr und weniger unzweydeutigen Zeugniſſe dafür werden ſelbſt durch den beſtimmten Widerſpruch einiger Wenigen (der antimontaniſtiſchen Aloger) verſtärkt.

---

1) Olshauſen a. a. O. S. 353. meint, der wörtliche Einwurf des Celſus: ὅτι οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ, deuteten an, daß er Stellen, wie Joh. 4, 6. u. a. im Sinne gehabt habe. Aber dieß ſcheint mir doch ſehr unſicher.

§. 4.

Kirchliche Tradition seit dem Ende des 2ten Jahrhunderts.

Schon bey Theophilus von Antiochien (blühete v. 168–181.[1]) finden wir ein sehr entschiedenes, ausdrückliches Zeugniß. In seiner apologetischen Schrift an den Autolykus (um d. J. 180. geschrieben) sagt er Buch 2, 22., nicht Gott selbst, sondern sein Logos habe im Paradiese mit Adam gewandelt, eben derselbe Logos, der von jeher in Gott gewesen, und vor der Schöpfung der Welt von Gott erzeugt sey u. s. w. ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· — ἔπειτα λέγει· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Theophilus nennt den Verfasser nur Johannes. Aber eben, weil er den allbekannten Apostel meint, sagt er nicht mehr. Das Zeugniß erscheint in der Schrift des Theophilus etwas isolirt. Aber, daß er das Evangelium des Johannes mit den drey ersten als kirchlichen Evangelienkanon gebrauchte, dafür spricht 3, 12., wo er die Evangelien als mit den Propheten gleichgeltend erwähnt. Hieronymus erzählt[2], daß Theophilus einen synoptischen oder harmonistischen Commentar zu den vier Evangelien geschrieben habe. Dieß würde ein entschiedenes Zeugniß seyn, daß Theophilus den vollen Evangelienkanon gebraucht hat, wenn nicht Hieronymus selbst wieder an

1) S. Opp. Iust. Mart. ed. Maranus. Praefat. P. 3. Cap. 15.

2) Epist. 151. ad Algasiam Quaest. 6. Opp. ed. Vallarsi I. p. 860. Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta reliquit; — und nun führt er des Theophilus allegorische Erklärung der Parabel von dem ungerechten Haushalter an. Vergl. Hier. Comm. in Matthaeum, Praefat.

einer andern Stelle [1]) zweifelhaft über jenen Commentar spräche.

Wichtiger und bedeutender ist das Zeugniß des Irenäus, des Bischofs von Lyon. Er ist aus Kleinasien gebürtig. Bald nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts kommt er aus Kleinasien nach Gallien, wird in der Gemeinde von Lyon erst Presbyter, dann Bischof, und schreibt gegen das Ende des zweyten Jhdts seine Hauptschrift gegen die Häretiker. Hierin gebraucht er durchweg unsere vier Evangelien als ausschließlichen Evangelienkanon. 3, 1. bemerkt er von dem Evangelium des Johannes insbesondere, ἔπειτα ὁ Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Gerade des Joh. Evangeliums bedient er sich in seiner Polemik gegen die Gnostiker fast auf allen Blättern. Er citirt daraus sehr oft wörtlich, und mit Nennung des Verfassers. Des Widerspruchs der Antimontanisten erwähnt er, wie wir gesehen haben; aber er verliert kein Wort, um es dagegen zu rechtfertigen, so gewiß und ausgemacht erscheint ihm die Authentie und kanonische Würde desselben.

Dieß Zeugniß bekommt ein größeres Gewicht durch zwey Umstände. 1) Irenäus war in dem Grade antignostisch, daß er auch für die mit dem positiven Glauben befreundete Christliche Gnosis keinen Sinn hatte. Wenn ihm also das Johanneische Evangelium, worin die Elemente der Christlichen Gnosis so früh bemerkt und zu weiteren Entwicklungen benutzt wurden, nicht als eine echte,

1) De illustr. viris. c. 25. Legi sub nomine eius in Evangelium et Proverbia Salomonis commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Es ist bemerkenswerth, daß diese Stelle viel früher, als der Brief an die Algasia geschrieben ist. Der Latein. Commentar über die vier Evangelien, der sich unter dem Namen des Theophilus in der Bibl. PP. Tom. 2. findet, ist wenigstens in seiner jetzigen Gestalt unecht.

kanonische Schrift schon vorlag, er würde sie wohl kaum erst dazu gemacht haben. 2) Irenäus war ein in der gesammten Kirche seiner Zeit viel wirkender und erfahrener Mann. Er kennt die abendländische Kirche, der seine männliche Wirksamkeit, und die morgenländische, namentlich Kleinasiatische, der seine Jugend und Bildung, angehört, gleich gut; die Traditionen und Entwicklungen der einen wie der andern sind ihm bekannt, er erforscht und beurtheilt sie. Sein historisches Gedächtniß reicht bis in die Tage Polykarps, des unmittelbaren Schülers des Apostels Johannes, herab. Er hat den Polykarp oft gesehen und gehört, freylich in seiner frühesten Jugend [1]). Aber er erzählt selbst, wie er sich dieser Erfahrungen seiner Jugend noch in späten Jahren lebhaft erinnerte. Er weiß noch den Ort, wo er den ehrwürdigen apostolischen Presbyter gesehen und reden gehört, hat noch lebhaft vor Augen des Greises Gestalt, Gang und Lebensweise. Er erinnert sich noch, was er von ihm gehört, wie er aus seinem Umgange mit dem Apostel Johannes und andern unmittelbaren Zeugen Jesu, von den Wundern und Lehren des Herrn erzählte [2]). Er sagt freylich nirgends, daß er von Polykarp etwas über das Johanneische Evangelium gehört habe. Aber ist es wahrscheinlich, daß Irenäus dasselbe als ein Werk des Johannes anerkannt haben würde, wenn keine uralte Tradition dafür, wenn irgend etwas in seiner Erinnerung aus Kleinasien und an Polykarp bestimmt dagegen gesprochen hätte? Freylich irrt er sich bey aller nahen Berührung seiner Jugend mit der Johanneischen Schule in Betreff der Apokalypse [3]). Aber die Einstimmigkeit der Traditionen über das Evangelium

1) Adv. haer. 3, 3. ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Vergl. Euseb. H. E. 4, 14.

2) S. Epistol. ad Florinum bey Euseb. H. E. 5, 20.

3) S. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis u. s. w. S. 292 - 299.

bestätigt das Zeugniß des Irenäus und umgekehrt. Bey der Apokalypse schwächt der freylich erst nach ihm recht hervortretende, aber gewiß tiefer wurzelnde Zwiespalt der Tradition die Zeugnisse des Mannes, der kein Kritiker war. Sein Zeugniß für das Joh. Evang. ist nicht untrüglich, aber in Verbindung mit den übrigen hat es ein besonderes Gewicht.

Uebereinstimmend mit Irenäus citirt sein Zeitgenoß, der Presbyter Tertullian von Karthago, der Repräsentant der Lateinisch-Afrikanischen Kirche am Ende des zweyten Jahrhunderts, aus allen Kapiteln des Johanneischen Evangeliums, und zwar mit der zweifellosesten Gewißheit von der Authentie und Kanonicität desselben [1]). Wenn er es bloß in seinen montanistischen Schriften gebrauchte, so könnte der Verdacht entstehen, daß eben sein Montanismus ihn bestimmt habe, es so hoch zu halten. Aber auch in seinen vormontanistischen Schriften [2]) gebraucht er es als ein unbestrittenes Werk des Apostels Johannes.

Daß im Anfange des dritten Jahrhunderts auch die Römische Kirche das Evangelium des Joh. als eine echte und kanonische Schrift anerkannte, würde, wenn man mit Sicherheit die Afrikanische Kirche eine Tochter der Römischen nennen dürfte, schon aus Tertullian folgen. Aber viel sicherer ist das Zeugniß des anonymen Fragments über den Kanon der Römischen Kirche bey Muratori [3]), welches, wenn nicht älter, doch gewiß der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts anzugehören scheint.

1) S. adv. Marc. 4, 2. 5.

2) Z. B. de baptismo, de oratione, de idololatria, apologeticus u. s. w.

3) Muratori antiquitates Ital. med. aevi 3. p. 854. Die höchst corrupte Stelle lautet so: Quarti Evangeliorum Johannis ex discipulis. Es wird dann die apokryphische Notiz hinzugefügt: Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.

Hier wird das Evangelium als ein Werk des Johannes bezeichnet und ihm die vierte Stelle im Evangelienkanon angewiesen.

In der Alexandrinischen Kirche, dem glänzenden Sitze der theologischen Gelehrsamkeit im dritten Jahrhunderte, gebraucht schon im Anfange dieses Jahrhunderts Klemens das Johanneische Evangelium vielfältig als eine unzweifelhaft echte und kanonische Schrift. Sein Kanon ist noch nicht abgeschlossen; er gebraucht daneben noch apokryphische Schriften. Aber, was das Joh. Evang. insbesondere betrifft, so legte er es nach des Eusebius Zeugniß [1]) in den verlorengegangenen Hypotypoſen in der Reihe der übrigen kanon. Evangelien zum Theil nach Anleitung seines Lehrers Pantänus [2]) aus, und theilte aus alten Traditionen (παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων) über die Reihefolge der vier Evangelien (περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων) die Nachricht mit, daß Johannes zuletzt unter den Evangelisten, wie er gesehen, daß die drey ersten nur die äußere Seite des Lebens Jesu (τὰ σωματικά) darstellten, auf Bitten seiner Freunde, vom heiligen Gottesgeiste erfüllt, sein pneumatisches Evangelium geschrieben habe. In dieser Nachricht ist mehr Urtheil oder Vermuthung, als Factum, und jene scheint mehr dem Klemens, als der Tradition anzugehören. Aber dessenungeachtet ist das historische Bewußtseyn der alten Tradition, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sey, darin unverkennbar. Man sieht, Klemens giebt dem Joh. Evangelium, indem er es ein πνευματικὸν nennt, einen inneren Vorrang vor den drey ersten; die Darstellung des Höheren im Leben Jesu, wodurch es sich auszeichnet, die gnostischen Elemente darin, zogen ihn an. Aber nichts berechtigt zu der Vermuthung, daß er es bloß darum und ohne

1) H. E. 6, 13. 14.

2) Interpretirte es also auch schon Pantänus?

objectiven hiſtoriſchen Grund für echt und hiſtoriſch gehalten habe.

Der Widerſpruch der Aloger gegen das Joh. Evangelium wurde, wie es ſcheint, im Ganzen wenig beachtet. Nur von einem Manne aus dieſer Zeit, dem Biſchofe Hippolytus, einem wahrſcheinlich jüngeren Zeitgenoſſen des Origenes, hat man Urſache zu vermuthen, daß er das Evangelium wie die Apokalypſe gegen jenen Widerſpruch vertheidigte. In dem Verzeichniß ſeiner Schriften, welches ſich auf der im ſechszehnten Jahrhunderte in Rom ausgegrabenen Statue des Hippolyt [1]) befindet, lieſt man deutlich, daß er (eine ἀπολογία oder richtiger τὰ) [2]) ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως geſchrieben habe. Aber weder Euſebius [3]), noch Hieronymus [4]), noch G. Syncellus [5]), welche beyde letztere die Schrift über die Apokalypſe erwähnen, wiſſen etwas von der über das Evangelium. Auch in der Catene über das Evangelium des Joh. findet ſich keine Spur davon. Ein Commentar war beydes nicht, eher eine Apologie der bezeichneten Johanneiſchen Schriften. War vielleicht beydes eins, und führte die Schrift nach dem Hauptinhalte nur den Titel über die Apokalypſe des Johannes [6])? Da Hippolyt auch die Apokalypſe als Johanneiſch vertheidigte, ſo war ſeine Kritik wohl nicht beſonders ſcharf. Er folgte darin der vulgären Tradition, welche die Apokalypſe für eben ſo Johanneiſch hielt, als das Evangelium. Wenn aber dieſe Tradition in Betreff der Apokalypſe irrte, folgt

1) S. Hippolyt. Opp. ed. J. A. Fabricius p. 38. Cave Hist. litt. I. pag. 104.

2) Man lieſt nemlich auf dem Denkmahle nur noch: *Α. ΥΠΕΡ.* Vergl. Einleit. in d. Offenbar. d. Joh. S. 317.

3) H. E. 6, 22.

4) De illustr. viris 61.

5) Chronogr. p. 674. ed. Bonn.

6) S. Haenell de Hippolyto Episcopo tertii saeculi. Gotting. 1838. §. 13. u. 38.

daraus, daß sie auch über das Evangelium falsch berichtet war?

Origenes schreibt um das Jahr 222. [1]) einen ausführlichen Commentar über das Evangelium des Johannes. Er bestreitet darin die Auslegungen des Gnostikers Heracleon, aber nirgends giebt er auch nur mit einem Worte zu erkennen, daß die Authentie und Kanonicität des Evangeliums in der Kirche zweifelhaft sey. Widersprüche gegen andere neutestamentliche Schriften sind ihm bekannt; er erwähnt, beurtheilt sie in seinen Schriften, er unterscheidet verschiedene Stufen der Gewißheit und Anerkennung der neutestam. Bücher. Er bemerkt in seinem Commentare zu unsrem Evangelium, daß der Apostel Johannes außer dem katholischen Briefe, vielleicht auch noch einen zweyten und dritten hinterlassen habe, beyde etwa von 100 Stichen, daß aber nicht Alle dieselben für echt hielten [2]). Aber von der Echtheit und kanonischen Auctorität des Johanneischen Evangeliums spricht er überall als von einer ausgemachten Sache [3]). So gebraucht er es vielfältig auch in seinen andern Schriften, so zur Erbauung der Gemeinden wie im Streite mit den Häretikern, nirgends auch nur von fern daran denkend, daß es möglich sey, irgend einen gegründeten Widerspruch dagegen zu erheben.

Sein vortrefflicher Schüler, Dionysius von Alexandrien, den sein Kampf mit den Chiliasten in seiner Diöces, den Nepotianern, nöthigte, in die Kritik der Johanneischen Schriften tiefer einzugehen, setzt überall bey seiner Bestreitung des Johanneischen Ursprungs der Apokalypse [4]) die Authentie und Kanonicität des Evangeliums als unzweifelhaft voraus.

1) S. Cave Hist. litt. I. p. 118.
2) Comment. in Ev. Ioan. Tom. 5. 3. Vergl. Euseb. H. E. 6, 25.
3) S. z. B. Tom. 1. 3.
4) S. Euseb. H. E. 7, 25.

Die Syrische Nationalkirche besaß um diese Zeit längst eine kirchliche Uebersetzung des N. T., die Peschito genannt, welche zugleich die Gestalt ihres neutestam. Kanons bezeichnete. Darin fehlten außer dem zweyten Petrinischen Briefe und dem Briefe des Judas, der zweyte und dritte Brief des Johannes und die Apokalypse; aber das Johanneische Evangelium stand unter dem Namen des Apostels in der Reihe der kanon. Evangelien [1]).

Im Laufe des dritten Jahrhunderts werden die Streitigkeiten über den Logos in Christo lebhafter, die Meinungen auf beyden Seiten mannigfaltiger, die Exegese greift immer mehr ein. Aber außer den Alogern wagt keine Parthey, das Johanneische Evangelium, wenn es gegen sie gebraucht wird, in Zweifel zu ziehen.

Nach so vielen Zeugnissen für den allgemeinen Gebrauch und das anerkannte Ansehen des Joh. Evangeliums in der Kirche des dritten Jahrhunderts, ist es nicht unerwartet, daß auch nichtchristliche Schriftsteller der Zeit es kennen. So kennt und gebraucht es der Neuplatoniker Amelius [2]) in der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts; und sein Zeitgenosse, Porphyrius, der bekannte Gegner des Christenthumes, nimmt aus Joh. 7, 8. gegen Christus den Vorwurf der Unbeständigkeit und Wankelmüthigkeit [3]). Hätte Porphyrius irgend einen scheinbaren Grund gehabt, die Echtheit des Evangeliums anzugreifen, er würde es eben so wenig geschont haben, wie das Buch Daniel.

Wenn im Anfange des 4ten Jahrhunderts der Kirchengeschichtschreiber Eusebius, nach aufmerksamer Beobachtung der alten Traditionen über die neutestamentlichen Bücher, das Evangelium zu den entschieden echten, den allgemein anerkannten (ὁμολογουμένοις) Büchern des N. T.

1) S. de Wette's Einleit. in die kanon. BB. d. N. T. 3te Ausg. §. 11.
2) S. Euseb. Praepar. Evang. 11. 18. 19.
3) Hieronym. c. Pelagianos.

zählt [1]) (er nennt es ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένων ἐκκλησίαις), so ist dieß mehr als ein subjectives Urtheil, und es liegt ihm mehr zum Grunde, als die Gewohnheit seiner Zeit. Eusebius spricht aus dem historischen Bewußtseyn, daß, soweit ihm die Tradition bekannt ist, nirgends ein gegründeter Widerspruch oder Zweifel hervorgetreten war.

Seit Eusebius wird das Johanneische Evangelium von allen, welche sich mit dem neutestam. Kanon beschäftigen und seine Classen und Gegensätze näher angeben, einstimmig zu den unzweifelhaft echten Büchern des N. T. gezählt. Selbst der abtrünnige und feindliche Kaiser Julian wagte nicht den mindesten Zweifel. Er begnügt sich, es zu verspotten [2]). Zwar der Manichäer Faustus sagt im Anfange des 5ten Jhdts mit fast moderner Keckheit, „die Evangelien seyen weder von Christo, noch von seinen Aposteln niedergeschrieben, sondern erst lange nach ihrer Aufnahme in den Himmel von unbekannten und unter sich selbst nicht übereinstimmenden Halbjuden aus Meinungen und Sagen zusammengesetzt; unter den Namen von Aposteln und Apostelschülern hätten jene Menschen die Evangelien verfaßt und angeblich ihre Lügen und Irrthümer nach denselben (secundum eos) niedergeschrieben" [3]). Aber, was ist dieß in dieser Zeit anders, als eine leere Rede, ohne allen historischen Grund? Faustus mag nach seinem Systeme über die Evangelien consequenter gedacht haben, als andere Manichäer, als selbst Mani, der nach einigen Zeugnissen [4]) das Joh. Evangelium gebrauchte oder vielmehr mißbrauchte, aber sein Urtheil ist eben nur ein

1) H. E. 3, 24. 25.

2) Cyrillus adv. Iulian. 10. p. 327.

3) S. August. c. Faustum 32, 2. 33, 3. S. F. Trechsel: über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. S. 35 ff.

4) S. Epiphan. Haer. 66. §. 63. u. 64. Acta Archelai c. 13.

Manichäisches Vorurtheil, und gegen das einstimmige Zeugniß alter Traditionen gerechnet absolut werthlos.

Unwiderlegbar ist die historische Thatsache, daß die kirchliche Tradition seit dem Ende des zweyten Jahrhunderts eben so einstimmig, als ausdrücklich die Authentie und Kanonicität des Johanneischen Evangeliums bezeugt. Damahls war der prüfende Geist bereits erwacht; man fing an zwischen Echtem und Unechtem, Kanonischem und Apokryphischem zu unterscheiden. Es wäre eine schwerbegreifliche Ausnahme, wenn die Kirche in dieser Zeit das Joh. Evangelium, eine Schrift, welche in das Christliche Leben und Denken so bedeutend eingriff, ohne allen Grund der Wahrheit, als echt und kanonisch angenommen und gebraucht hätte. Wir haben keine absoluten, gleichzeitigen Zeugnisse. Aber die unvollkommenen Zeugnisse des zweyten Jahrhunderts und die vollkommenen seit dem Anfange des dritten begründen, ergänzen sich wechselseitig, und reichen so bis nahe an den Zeitpunct herab, wo das Evangelium geschrieben und zuerst in der Kirche bekannt wurde. Kein anderes Evangelium, ja fast kein Paulinischer Brief erfreut sich einer größeren Einstimmigkeit und Continuität der Zeugnisse. Oder läge der ganzen Reihe der Zeugnisse ein verborgener Betrug, eine verborgene Täuschung, eine Verwechselung zum Grunde? Zunächst könnte die Erfahrung ähnlicher Fälle auf diesem Gebiete jene verdächtigende Frage veranlassen. Man hat sich wiederholt auf die Apokalypse berufen, welche, wie man sagt, um nichts schlechter bezeugt, als das Evangelium, doch dem Apostel Johannes mit Recht abgesprochen werde [1]). Aber ist dieser Fall nicht ein ganz anderer? Von dem

1) S. Strauß Leben Jesu Bd. 1. S. 82., Tholucks Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte S. 283 ff.

Augenblick an, wo der historische Grund und Halt des neutestam. Kanons in der Kirche anfängt untersucht zu werden, regen sich in der Tradition Zweifel auf Zweifel gegen die Apokalypse, pflanzen sich fort und mehren sich, auch nachdem der erste Anstoß, den man am Inhalte des Buches genommen, längst überwunden war. In demselben Grade wächst unter den Alten die Zuversicht zu dem Evangelium. Noch weniger darf man sich auf die beyden kleinen Johanneischen Briefe berufen. Kaum von der Tradition genannt, werden sie auch schon bezweifelt. Es ist unmöglich, sich diesen Unterschied nur aus der subjectiv verschiedenen Stimmung der Kirche zu erklären. An den Objecten selbst muß er ursprünglich haften. Die gefährlichste Analogie ist der erste Brief an den Timotheus. Nur von einigen Häretikern entweder nicht gekannt oder ohne Grund verworfen, wird er ebenfalls seit dem bestimmten Zeugnisse des Antiocheniſchen Theophilus allgemein in der Kirche als ein Pauliniſcher Brief gebraucht. Und doch ist er am Ende unecht. Indessen ist auch dieser Fall bey aller Aehnlichkeit sehr verschieden. Der täuschende Name des Apostels an der Spitze, und der theilweise Pauliniſche Charakter in Gedanken und im Styl, konnten die alte Kirche täuschen. Aehnlich wird in der Apokalypse der Name vorangestellt 1, 1., dann mitten im Context öfter wiederholt, und so, daß der Schein, als sey der Apostel gemeint, sich noch jetzt schwer überwinden läßt. Aber was konnte die alte Kirche vermögen, das Evangelium und den ersten Brief auf den Namen des Apostels Johannes zu setzen, der in beyden Schriften nicht genannt, und in der ersten kaum leise angedeutet ist? Hatte man anderweitige Johanneische Originalschriften, durch deren Aehnlichkeit diese beyden täuschten? Gesetzt die Apokalypse hätte für echt Johanneisch allgemein gegolten, ist es denkbar, daß die Alten etwa wegen großer Aehnlichkeit in Gedanken und Styl das Evangelium auf denselben Namen gesetzt hätten?

Eher das Gegentheil. Oder hat der Johanneische Doppelgänger, der Presbyter, die alte Kirche von Anfang an geblendet? War dieser wirklich ein so bedeutender Mann, daß er die ganze alte Tradition verführte, ihn für den Apostel Johannes zu halten, so müßte er auch ungleich mehr historische Deutlichkeit, gleichsam Leiblichkeit haben, als er gehabt zu haben scheint. Dann aber ist wieder schwer zu begreifen, wie sich die Tradition so leicht zur Verwechselung verführen lassen konnte.

Dessen ungeachtet bleibt die abstracte Möglichkeit, daß die kirchliche Tradition auf einer Täuschung beruhe, so lange nicht erwiesen ist, daß die innere Beschaffenheit des Evangeliums der kirchlichen Tradition entspricht.

§. 5.

Innere Merkmahle der Authentie des Evangeliums.

Dürften wir die Authentie des ersten Joh. Briefes als für sich ausgemacht voraussetzen, so wäre der Beweis leicht zu führen. Sprache, Inhalt und Ton desselben sind in dem Grade mit dem Evangelium übereinstimmend, daß entweder beyde Schriften Johanneisch sind, oder keine. Allein jene Voraussetzung ist nicht statthaft.

1. Wir vergleichen das Evangelium mit den anderweitig verbürgten Nachrichten über den Apostel Johannes. Stimmt es mit diesen überein oder nicht?

Der Apostel Johannes war ein geborener Palästinenser, in seinem Vaterlande einheimisch. Dem entspricht das Evangelium durch die genauere Bekanntschaft des Verfassers mit dem Jüdischen Lande und Volke. Wer sich den Eindruck, den das Ganze in dieser Hinsicht macht, im Einzelnen deutlich machen will, vergleiche besonders Kap. 4, 4. 9. 20. 5, 2. 11, 18. 18, 1. 19, 41. u. s. w. In keinem andern Evangelium werden so viele besondere locale Verhältnisse und äußere nationelle Beziehungen des Lebens Christi hervorgehoben.

Die Sprache des Evangeliums verräth einen Verfaſſer, der, wiewohl des Griechiſchen nicht unkundig, dennoch überall das Orientaliſche, insbeſondere Jüdiſche Sprachelement durchſcheinen läßt, und zwar ſo, daß dieß als die urſprüngliche Sprachform ſeines Geiſtes erſcheint. Nach der Tradition aber hat Johannes, nachdem er ſein Vaterland verlaſſen, eine Zeitlang unter den Griechen gelebt, und hier ſein Evangelium geſchrieben. Dabey trägt die Sprache ganz den Typus der neuteſtamentlichen, nicht einer ſpäteren patriſtiſchen.

Dieſelbe Vereinigung des Paläſtinenſiſchjüdiſchen Elements mit dem Griechiſchen zeigt ſich in der ganzen Auffaſſung und Darſtellungsweiſe des Evangeliums. Johannes ſoll daſſelbe in Kleinaſien geſchrieben haben, nachdem er bereits eine geraume Zeit in den Kleinaſiatiſchen Gemeinden gewirkt und alſo auch an der Griechiſchen Entwicklung des Chriſtenthumes wirkſamen Antheil genommen hatte. Man hat die Fähigkeit des Apoſtels, des Galiläiſchen Idioten, in dieſe Griechiſche Bildung und Richtung einzugehen, bezweifelt, geleugnet. Aber wer das in abſtracto behauptet, dem iſt eben ſo zu erwiedern, daß Naturgaben das gewöhnliche Maaß, alſo auch die Schranken der Verhältniſſe und des Standes überſteigen können. Iſt Joh. je Vorſtand und Leiter Kleinaſiat. Gemeinden geweſen, ſo wäre damit jene Fähigkeit faktiſch erwieſen. Aber er hat nur die materielle Jüdiſche Denkform abgeſtreift. Nach der Tradition hat er an der Alexandriniſchen Gnoſtik und ihrem Idealismus keinen Theil gehabt, ſondern ſie beſtritten. Der Grund und Boden ſeines Geiſtes iſt die Chriſtliche Verklärung des Jüdiſchen und des Alteſtamentlichen. So würde auch von dieſer Seite das Evangelium der traditionellen Individualität des Apoſtels entſprechen.

Indeſſen könnte man dieß alles eben ſo gut von dem Presbyter Johannes ſagen, der auch von Geburt ein

Palästinensischer Jude gewesen zu seyn scheint, und nach dem Zeugniß des Papias ein Jünger des Herrn war, in Kleinasien Griechisch gebildet und ein Vorsteher und Leiter Kleinasiatischer Christengemeinschaft. Man verlangt also von dem Evangelium mit Recht unzweydeutigere Zeichen seiner apostolischjohanneischen Abfassung.

2. Aller Streit wäre geschlichtet, wenn der Verf. sich in seinem Evangelium selbst nennte. Aber er thut es nicht. Die Ueberschrift ist sehr alt, aber nicht ursprünglich. Indessen bezeichnet sich der Verfasser auf eine individuelle Art als einen der ersten unter den Zwölfjüngern, ja als den Lieblingsjünger des Herrn und als unmittelbaren Augenzeugen, nicht bloß der Erscheinung Christi überhaupt, 1, 14. (vergl. 1 Joh. 1, 1.), sondern auch einzelner bedeutender Momente, wie 19, 26. 35. 20, 2 ff. 13, 23 ff. 1, 35 ff., mehr versteckt freylich, als offenbar, aber doch so, daß schwer ist, diese Stellen von einem andern, als dem Schriftsteller selbst zu verstehen. Man nehme dazu die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, die Genauigkeit selbst in den Nebenumständen, das Eindringen in die inneren Momente des Lebens Jesu, gleichsam in das Herz des Erlösers, insbesondere auch die charakteristische Entwicklung des Kampfes Christi mit seinen Gegnern von Kap. 5. an. Das alles verräth einen Verfasser, der mehr und weniger unmittelbarer Zeuge der Begebenheiten war, und dem Herrn sehr nahe stand. Wenn nun unter den drey vertrautesten Jüngern Jesu in den drey ersten Evangelien eben der Apostel Johannes genannt wird, so kann kaum etwas Entsprechenderes gedacht werden, als die Tradition, daß eben dieser Johannes der Verfasser des Evangeliums ist. — Indeß enthält vielleicht das Evangelium ein entscheidenderes Zeugniß, nicht von Johannes, sondern von einem oder mehreren Dritten, was in diesem Falle fast noch mehr gelten könnte.

Mir ist nicht zweifelhaft, daß das ganze 21ste Kapitel

kein urſprünglicher integrirender Theil des Evangeliums iſt. Darüber kann man indeß noch ſtreiten. Daß aber der Schluß 21, 24. 25. von anderer Hand iſt, ſollte nicht mehr beſtritten werden. Die ältere Vermuthung von Grotius, daß die Epheſiniſchen Aelteſten (die ecclesia Ephesina) bald nach dem Tode des Apoſtels, und die neueſte von Wieſeler [1]), daß der Presbyter Johannes das ganze Kapitel hinzugefügt habe, beyde mögen, weil zu beſtimmt, zu kühn ſeyn. Aber unſtreitig iſt der Zuſatz, insbeſondere auch 21, 24. 25. uralt, ſo alt, daß nur dem Verfaſſer des Evangeliums der Zeit nach ſehr naheſtehende, allererſte Leſer des Evangeliums, oder einer im Namen mehrerer, ihn gemacht haben können. Dann aber hätten wir in dieſer Stelle ein unzweydeutiges, kundiges Zeugniß, daß der Apoſtel Johannes Verfaſſer des Evangeliums ſey. Denn daß derjenige, der das Kapitel ſchrieb oder nur ſchloß, an keinen andern Johannes, als an den Apoſtel dachte, iſt augenſcheinlich. Indeß wollen wir uns hüten, zu viel darauf zu geben, da weder die hiſtoriſchen Verhältniſſe, noch der Zweck des Zeugniſſes klar und gewiß ſind. Aus einer Notiz in den fragm. incerti scriptoris bey Muratori über die näheren Umſtände der Abfaſſung des Evangeliums [2]) hat man geſchloſſen, daß in jenen Verſen das Zeugniß von Freunden des Joh., welche unmittelbare Jünger Chriſti, alſo auch Augenzeugen der evangeliſchen Geſchichte geweſen, vorliege [3]). Aber ſo geneigt ich ſonſt dieſer ſinnreichen Vermuthung bin, ſo ſcheint ſie mir doch zu gewagt.

3. Man hätte den gerechteſten Grund zu Zweifel und Widerſpruch, wenn der hiſtoriſche und didaktiſche Inhalt des Evangeliums mit den drey erſten Evangelien, über-

1) S. Car. Wieseler Dissert. inaugur.: Num loci Marc. XVI, 9–20. et Ioan. XXI, genuini sint, nec ne, rel. Gotting. 1839. p. 17 sqq.

2) S. die betr. Stelle S. 75. Anm. 3.

3) S. Credners Einleit. 1. S. 233.

haupt mit der uns bekannten apostolischen Erfahrung und Auffassung von der Lehre und dem Wesen Christi in einem entschiedenen Widerstreit stände. Denn allerdings haben die synoptischen Evangelien ihr unbestreitbares Recht, und man darf nicht etwa sagen: Johannes muß wahrhaft seyn, jeglicher andere aber falsch! Aber freylich eben so unrichtig wäre, das Gegentheil zu behaupten. Allein bey aller Verschiedenheit ist doch die Uebereinstimmung in allem Wesentlichen so groß, daß das Abweichende, was Johannes hat, in der Geschichte Christi nur als willkommene Ergänzung und Berichtigung der allgemeinen evangelischen Tradition, in der Lehre aber als bestimmtere, mit jeder anderen apostolischen gleich berechtigte Auffassung angesehen werden kann. Die Ausgleichung und Verbindung des Johanneischen mit dem übrigen Neutestamentlichen ist noch nicht vollendet[1]). Manches wird unvereinbar und unausgleichbar bleiben. Aber so viel ist doch auch der bedächtigsten Kritik gelungen, daß man in keiner Art sagen kann, die synoptischen Evangelien und die Paulin. Briefe machten den Johanneischen Ursprung des Evangeliums unmöglich.

4. Wenn die allgemeine Tradition das Evangelium des Johannes für das späteste von allen hält, welches die synoptischen in irgend einer Art voraussetzt, so entspricht dem die Beschaffenheit des Evangeliums in sofern, als es einen Bildungsstand des Christlichen Geistes und der apostolischen Litteratur bezeichnet, womit das apostolische Zeitalter nicht anfangen, sondern nur schließen konnte. Es bezieht sich auf Fortschritte des Christlichen Denkens, auf Gegensätze und Bedürfnisse, welche durch die allgemeine Evangelientradition in den synoptischen Evangelien und durch die Pauliniſchen Briefe wohl angeregt und vorbereitet werden, aber so bestimmt erst später, erst in der

1) Vergl. hier besonders Frommann's Johanneischen Lehrbegriff in s. Verhältnisse zur gesammten bibliſchchristl. Lehre. 1839.

Zeit, wo Johannes geschrieben haben soll, hervortreten konnten. Dadurch entsteht freylich für unser Evangelium die Gefahr, der Zeit der nachapostolischen und der apokryphischen Litteratur zu nahe gerückt zu werden. Aber man vergleiche nur mit unserem Evangelium selbst die besten Producte der sogenannten apostolischen Väter, welch ein Abstand in der Denkweise, Darstellungsart, und selbst der Sprache! Während in diesen Werken immer doch nur Nachbildung apostolischer Gedanken und Rede vorherrscht, zeichnet sich das Joh. Evangelium durch eine Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung aus, welche weit eher von einem bedeutenden Apostel zu erwarten ist, als von einem apostolischen Schüler. Doch mag das kritische Gefühl bey dem Mangel an vollständiger Kenntniß der Zeit hierin leicht irren. Aber das kann man mit Gewißheit sagen, daß, wenn ein Späterer am Ende des ersten Jahrhunderts oder am Anfange des zweyten ein solches Evangelium unter dem Namen des Apostels Johannes componirt hätte, dieser Mann ein außerordentlicher gewesen seyn müßte, der mit geschickter Hand aus reiner Dichtung mehr als nur scheinbare Wahrheit zu machen verstand, oder, wenn doch zu viel harter Fels wirklicher Geschichte darin ist, seine Erzählung aus Quellen schöpfte, welche wenigstens zum Theil diejenigen, woraus unsere drey ersten Evangelien geflossen sind, weit übertrafen. Aber wem muß nicht das eine, wie das andere, besonders aber das Letztere, als ein ungleich größeres historisches Räthsel erscheinen, als die ersinnlichsten Schwierigkeiten der Johanneischen Authentie?

Allein so überzeugend bey einigem Vertrauen zur Tradition und zum guten Glauben der ältesten Kirche die bisherige Rechtfertigung der Johanneischen Authentie aus dem Evangelium selbst seyn mag, so ist doch nöthig, mit der absolut mißtrauisch gewordenen neueren Kritik in einen genaueren Proceß einzugehen.

Zur beſſeren Orientirung über die kritiſche Streitfrage ſchicken wir voran eine

§. 6.

Kurze litterariſche Geſchichte der Beſtreitung des Joh. Evangeliums.

Bey der Kräftigkeit und Uebereinſtimmung der Zeugniſſe in der älteſten Kirche, und bey dem Eindrucke apoſtoliſcher Originalität, den das Joh. Evangelium im Allgemeinen von jeher in der Kirche gemacht hat, iſt auffallend, daß daſſelbe, nachdem es ſich ſo lange der allgemeinſten Anerkennung erfreuet hatte, und in das innerſte Denken und Leben der Chriſtenheit eingedrungen war, in der neueren Zeit ſo viel Zweifel und Widerſpruch, ja den entſchiedenſten Widerwillen erfahren hat.

Wir wollen verſuchen, die auffallende Erſcheinung in ihrem hiſtoriſchen Zuſammenhange zu erklären.

Nachdem der Widerſpruch der antimontaniſtiſchen Alogen in ſeiner Unkraft längſt verſchollen war, ſpricht zuerſt Clerikus [1]) am Ende des 17ten Jhdts wieder „von neuen Alogern in England", die, wie er höre, das Joh. Evangelium deßhalb nicht für echt hielten, weil die Reden Chriſti darin oft dunkler ſeyen und nicht ſo viel Parabeln enthielten, als die Reden in den drey erſten Evangelien. Er bezeichnet dieſe Gegner nicht näher; wahrſcheinlich waren es Engliſche Deiſten oder Unitarier, denen gerade das Evangelium des Johannes am wenigſten behagen konnte. Wie er aber ihre Zweifel nur von Hörenſagen kannte, ſo fertigte er ſie auch nur kurz mit der Bemerkung ab, daß ſehr begreiflich ſey, wenn Chriſtus in den vielen Reden während ſeines dreyjährigen Lehramtes bald deutlicher bald dunkler geſprochen habe, und daß es nicht zu verwundern ſey, wenn die einen Evangeliſten vorzugsweiſe Parabeln Jeſu mittheilten, Johannes dagegen mehr Reden anderer Art.

1) In ſeiner Lat. Ueberſetzung und in ſeinen Anmerkungen zu Hammond. Nov. Test. c. paraphrasi et annotationibus ed. 2. Tom. 1. p. 391. u. 395.

Die Angriffe der Engliſchen Deiſten erſtreckten ſich je länger je mehr auf ſämmtliche Bücher der heiligen Schrift. Die Evangelien insbeſondere erſchienen ihnen ſämmtlich entweder interpolirt oder völlig unecht. Aber obwohl im Streite mit ihnen auch die Echtheit des Joh. Evangeliums vertheidigt wurde, und Männer, wie Clerikus, und nach ihm Lampe, auf den Erweis der Echtheit des Joh. Evangeliums immer viel Fleiß wendeten, ſo hört man doch bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von keinem bedeutenden Angriffe. Im Jahre 1792. aber erſcheint in England die Schrift the dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined by Edward Evanson, worin das Joh. Evangelium mit der heftigſten Feindſchaft angegriffen wird. Wunderlicheres, Seltſameres kann man kaum leſen. Es kann nicht intereſſiren, die im höchſten Grade eben ſo phantaſtiſche (apokalyptiſche, prophetiſche), als plattrationaliſtiſche [1]) Anſicht dieſes Mannes vom Chriſtenthume und dem apoſtoliſchen Zeitalter genauer zu charakteriſiren. Seine Meinung über die Evangelien iſt ein glänzendes Zeugniß für die Schwäche und Verſchrobenheit ſeiner Kritik.

Unter den Evangelien hält er allein das Evangelium des Lukas, der, wie er meint, auch Silas hieß, und auch die Apoſtelgeſchichte geſchrieben hat, für echt und glaubwürdig. Da ſich nun nach ſeiner Meinung in den drey andern Evangelien offenbare und unauflösliche Widerſprüche mit Lukas finden, ſie auch untereinander nicht harmoniren, und in ſich ſelbſt Widerſprechendes enthalten, ſo folge, daß ſie unecht ſeyen. Was insbeſondere das Evangelium des Johannes betrifft, ſo könne, ſagt er, dieß um ſo weniger für ein Werk des Apoſtels Johannes gehalten werden,

1) "A most determined opponent of revealed religion in modern times" ſagt Watts Bibl. Britannica Vol. 1. Authors. Evanſon ſtarb 1805.

da es ſammt den Briefen in Hinſicht der Sprache zu ſehr von der Apokalypſe abweiche, welche mit Ausnahme der ſieben apokalyptiſchen Briefe für die einzige echte Schrift des Apoſtels zu halten ſey. Das Joh. Evangelium ſey das Werk eines Convertiten aus der Platoniſchen Schule im zweyten Jahrhunderte, der die Weiſſagungen des A. T. auf Chriſtus ſelbſt nach den Erklärungen, welche Jeſus und ſeine Apoſtel darüber gegeben, nicht verſtanden habe. Derſelbe gehöre zu den früheſten Vätern der abgefallenen, antichriſtlichen Kirche, deren Lehre in einem Gemiſch von Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum beſtanden habe. So ſtellt Evanſon die Kritik der Joh. Schriften und die Geſchichte der Kirche geradezu auf den Kopf und giebt ſo ſelbſt den Beweis ſeiner völligen Unfähigkeit zur Kritik des Kanons, aus welchem er mit fanatiſcher Oberflächlichkeit herausreißt und wegwirft, was nur irgend ſeiner Beſchränktheit und Phantaſterey anſtößig zu ſeyn ſchien.

Evanſon fand Gegner an J. Prieſtley [1]), und Dav. Simpſon [2]), die ſich die Mühe nahmen, die leichtfertige Kritik in beſonderen Schriften zu widerlegen.

In Deutſchland ſcheint man von dieſem Streite zu ſeiner Zeit wenig Notiz genommen zu haben [3]). Semler hatte die hiſtoriſche Kritik des N. T. zum Theil ſehr gewaltſam angeregt. Er verwarf die Apokalypſe entſchieden. Aber das Joh. Evangelium taſtete er nicht an. Seine Authentie galt dem kühnen Zweifler als ausgemacht und ſein Inhalt als im höchſten Grade geiſtig und koſtbar [4]). Aber ſehr bald, nemlich 1796., trat Eckermann auf, und ſuchte in ſeinen Beyträgen [5]) wahrſcheinlich zu machen,

1) Letters to a young man. P. 2. 1793.

2) An essay on the authenticity of the new testament designed as an answer to Evansons dissonance and Volneys ruins. 1793. 8.

3) S. Eichhorns allgem. Bibl. der bibl. Litt. Bd. 5.

4) S. Paraphr. Ev. Ioan. c. notis. Praefat.

5) Theol. Beyträge 5. Bd. 2. Stück S. 106 ff.

daß sämmtliche vier Evangelien erst am Ende des ersten oder im Anfange des zweyten Jahrhunderts aus apostolischen Traditionen über das Leben Jesu, schriftlichen und mündlichen, von unbekannten Männern gesammelt und verfaßt seyen. Das Evangelium des Johannes insbesondere sey aus eigenhändigen Aufsätzen und mündlichen Relationen des Apostels durch einen Freund desselben, der dabey auch anderweitige Nachrichten benutzte, componirt [1]).

Die neuere Protestantische Kritik der Evangelien fing damahls in Deutschland eben erst an. Es war natürlich, daß sie mit Zweifeln und neuen Hypothesen anfing. Unglücklicher Weise traf sie mit dem Kantischen Rationalismus und dem rationalistischen Popularismus der Zeit zusammen. So wurde das rein historische Interesse durch das dogmatische mehr und weniger gestört und verunreinigt. Aber es war von dem lebendigen Triebe und Ernste der deutschen Wissenschaft und dem Christlichen Geiste zu erwarten, daß man dabey nicht stehen bleiben würde.

Die Schwäche der Eckermannschen Angriffe und Vermuthungen wurden von Storr [2]), Süskind [3]) und andern aufgedeckt. Aber jener Versuch, die Authentie und Kanonicität des Joh. Evangeliums wenigstens einen Grad tiefer zu setzen, war nur der Vorbote von viel heftigeren Angriffen. Man muß gestehen, daß die kritischen Fragen an das Joh. Evangelium weder von Eckermann erschöpft, noch von seinen Gegnern vollständig beantwortet worden waren. Der ernste kritische Trieb der neueren Theologie, den Glauben der Gemeinde wissenschaftlich zu begründen und zu reinigen, ist in den meisten Angriffen und Zwei-

1) A. a. O. S. 213.

2) In seiner Abhandlung: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt, in Flatts Magazin. St. 4. S. 234 ff.

3) In Flatts Magazin St. 6. S. 95 ff.: Aus welchen Gründen nahm Irenäus die Echtheit unserer vier Evangelien an?

ſein unverkennbar. So nahm Schmidt in Gießen, nachdem er ſich den Zweifelsgrund, den er in dem Schweigen des Papias über das Evang. des Joh. fand [1]), ſelber gelöſt hatte, mit edler Wahrheitsliebe ſein Bedenken wieder zurück. Aber vergebens ſucht man es ſich zu verhehlen, daß um dieſelbe Zeit in der Kritik des Kanons eine Richtung hervortrat, die man ſehr billig beurtheilt, wenn man ſie eine leichtſinnige nennt. Dieſe Richtung, welche allem Poſitiven und Hiſtoriſchen im Chriſtenthume feind war, von dem apoſtoliſchen Alterthume nichts glaubte und anerkannte, als was ſie von modernen Abſtractionen hineingetragen hatte, und am Ende nichts mehr verſtand, als ihre eigene Flachheit und Leerheit, darf mit dem ernſten wahrheitsliebenden Fragen und Zweifeln der Zeit nicht verwechſelt werden. Dieß war der reine Strom, der weiter führte, jenes die wilden und unreinen Waſſer daneben.

Aus dem frivolen Zeitgeiſte iſt die anonyme Schrift mit dem ſtolzen Titel: Der Evangeliſt Johannes und ſeine Ausleger vor dem jüngſten Gericht 1801 [2]) hervorgegangen. Mangel an gründlicher Gelehrſamkeit und Forſchung vereinigt ſich mit affectirtem Witz und Spott über das kirchliche Alterthum, über die bisherige Auslegung und den tieferen Inhalt des Joh. Evang., um dieſe Schrift, welche ſeltſam genug dem Dichter Jean Paul gewidmet iſt, zu einer der widerlichſten zu machen. Der Verf., ein Kantianer, der aber von dem tiefſinnigen Kant nur die negative Seite und zwar ſehr oberflächlich begriffen hatte, ſucht aus äußeren und inneren Gründen zu zeigen, daß der Apoſtel Johannes nicht der Verf. des Evangeliums ſeyn könne. Kein Zeugniß des Alterthums gilt ihm etwas gegen den Augenſchein, den oberflächlichſten, dem er folgt.

1) Bibliothek für Kritik und Exegeſe. 2, 1.

2) Furchtſam hatte der Verf. ſich nicht genannt, nicht einmahl den Druckort angegeben. Man erfuhr aber bald, daß der Superintendent Vogel in Wunſiedel in Franken der Verf. ſey.

Weil Kap. 21, 23. nur nach dem Tode des Apostels und V. 24. u. 25. nicht von seiner Hand geschrieben seyn könne, so sey das ganze Evangelium auch erst nach seinem Tode geschrieben, allem Anscheine nach von einem Judenchristen, der in Kleinasien oder vielleicht in Alexandrien lebte. Darauf weise der ganze Stoff und die Ideenform des Ev. hin, und besonders der Schluß, worin der Verf. sich bemühe, das Ansehn Petri gegen die Paulinischen oder Heidenchristen in Schutz zu nehmen. Am Ende aber findet der Anonymus doch wahrscheinlich, daß, weil sich der Verf. des Evangeliums auf des Apostels Zeugniß berufe, ein schriftlicher Aufsatz, der entweder wirklich von Johannes gewesen oder ihm von der Tradition zugeschrieben worden, zum Grunde liege, aber völlig umgearbeitet und auf das mannigfaltigste interpolirt. So tritt er der Eckermannschen Ansicht näher. Aber er verwirft die kanonische Auctorität des Evang. völlig. Ein solches Product könne, meint er, für unsere Zeit, „in der man die Religion nicht von der Messiaslehre abhängig mache, in Jüdische Vorstellungen nicht eingeweihet sey, historisch streng erwiesene Thatsachen fordere, übersinnliche Begebenheiten für einen Widerspruch halte, und kein Gebiet der Uebervernunft anerkenne, — weder Werth noch Nutzen haben, nicht einmahl den Werth der drey ersten Evangelien, in denen kein solches Jagen nach Wundern und zwar den stupendesten, und in den Reden Jesu alles hübsch moralisch sey."

Zur Ehre der Evangelischen Kirche und Wissenschaft fand die Schrift fast überall Widerspruch und gehörige Widerlegung. Die Gegenschriften von Süskind [1]) und Schleker [2]) waren die bedeutendsten und eingreifendsten.

---

1) Beytrag zur Vertheidigung der Echtheit des Evangeliums des Johannes, in Süskinds Magazin Heft 9.

2) Versuch einer Widerlegung der hauptsächlichsten Einwürfe, die in der neuesten Zeit gegen die Echtheit des Evangeliums Johannis gemacht sind. Mit einer Vorrede von Ziegler. 1802. 8.

Nur wenige ſtimmten bey. Den Ton tadelte jeder. Aber der Zweifel war einmahl zur vollen Freiheit entbunden worden. So mußte ſeine Kraft auch erſt völlig erſchöpft werden, ehe die Chriſtliche Gemeinde wegen eines ihrer größten hiſtoriſchen Kleinodien von Seiten der Kritik beruhigt werden konnte.

Mit edler Wahrheitsliebe warf Horſt in Henke's Muſeum [1]) die Frage auf: „ob ſich die Echtheit des Joh. Evangeliums aus hinreichenden Gründen bezweifeln laſſe, und welches der wahrſcheinliche Urſprung dieſer Schrift ſey?" Er antwortete: die Einwürfe in der Schrift, der Evangeliſt Johannes und ſeine Ausleger vor dem jüngſten Gericht, ſeyen zum Theil ſehr ſchwach und grundlos, aber der Mangel an ſicheren Spuren von dem kanoniſchen Gebrauche des Joh. Evangeliums bey den Katholikern bis in die Mitte des 2ten Jhdts und darüber hinaus; ferner, daß die erſte Bekanntſchaft mit demſelben nicht in Kleinaſien, wo Joh. das Evangelium geſchrieben haben ſolle, ſondern im Abendlande vorkomme; ſodann, daß das Evangelium namentlich in der Lehre von dem Höheren in Chriſto voll Widerſprüche ſey [2]); endlich der Alexandriniſch-gnoſtiſche Ton ſeines Inhalts, — das alles ſey Grund genug, um die Echtheit des Evangeliums im höchſten Grade verdächtig und zweifelhaft zu machen. Das Evangelium ſey unter dem Namen des Apoſtels Johannes, der wohl nie an ein ſolches Evangelium gedacht, auch nie ſo viel Griechiſch verſtanden habe, am Ende des erſten oder im Anfange des zweyten Jahrhunderts von einem Alexandriniſchen Manne aus verſchiedenen, zum Theil widerſprechenden Quellen verfaßt, von Alexandrien nach Rom gekommen, und hier, in der Mitte des 2ten Jhdts, vornehmlich durch Auctorität des Polykarp und des Röm.

1) Bd. 1. Heft 1. S. 47 ff.
2) S. ebendaſ. S. 20 ff.

Biſchofs Anicetus empfohlen, zur kanoniſchen Geltung in der Kirche gelangt.

Dieſen Zweifeln und Vermuthungen fehlte es nicht an einem gewiſſen Scheine. Aber man fand doch bald, daß ſie keinen andern Grund hatten, als eine geringe Kenntniß und willkührliche Behandlung der alten Geſchichte und eine oberflächliche Auslegung des Evangeliums, die bey dem erſten Anſcheine des Widerſpruches ſtehen blieb. Seltſam genug! gegen den Glauben an die Authentie des Evangeliums gebrauchte H. das Schweigen der alten Kirche als Hauptgrund, für ſeine Hypotheſe aber hatte er keinen andern Schutz, als eben dieſes Schweigen. So ſchuf er ſie recht eigentlich aus Nichts. Die natürliche, organiſche Entwicklung der alten Kirche war ihm fremd.

Auch gegen dieſen Gegner trat mit überlegenen Waffen der Gelehrſamkeit und des Verſtandes Süskind in die Schranken, und, indem er in zwey Abhandlungen [1]) die Zweifelsgründe von Horſt widerlegte, zeigte er den Ungrund der neuen Hypotheſe. Auch Nöldeke ſuchte in Henke's Muſeum [2]) die Scheinwiderſprüche im Evangelium zu löſen und die Joh. Authentie zu retten. Noch Andere widerſprachen der Horſtiſchen Hypotheſe und vertheidigten das Evangelium mit Liebe und Gelehrſamkeit. Es erprobte ſich damahls, wie tiefe Wurzel es im Chriſtlichen Denken geſchlagen hatte. Und nachdem beſonders Dr. Wegſcheiders Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in das Evangelium [3]), und die gelehrte Vertheidigungsſchrift des Holländers Wilh.

---

1) Süskinds Magazin Stück 11.: Noch etwas zur Vertheidigung der Echtheit des Ev. Joh. S. 57 ff. und über einige anſcheinende Widerſprüche im Ev. d. Joh. in Abſicht auf das Höhere in Chriſto. S. 110 ff.

2) Bd. 2. Heft 1. Vergl. auch Andr. Fr. Gottl. Glaser dissert. exegetica historica de Ioanne apost. evangelii, quod eius nomen prae se fert, vero auctore. Helmst. 1806. 4.

3) Göttingen, 1806.

Heribert van Grieſhuyſen [1]), der Johanneiſchen Authentie des Evangeliums entſchieden das Wort geredet hatten, ſchienen die Acten des Streites geſchloſſen, und das Endurtheil der Kritik, daß es keinen hinreichenden Grund gebe, den Johanneiſchen Urſprung und die kanoniſche Auctorität des Evangeliums zu bezweifeln, ſpruchreif und der allgemeinſten Zuſtimmung gewiß zu ſeyn. Ueber den eben ſo entſchiedenen, als gelehrten Vertheidigungen von Männern der verſchiedenſten theologiſchen Farben, von Lange, Storr, Schmidt, Hug, Bertholdt, Eichhorn, Kuinöl, Tittmann, theils in allgemeinen Einleitungsſchriften in das N. T., theils in Commentarien über das Evangelium, wurden die immer einzelner und ungelehrter werdenden Einreden, z. B. von Cludius [2]), der für das Evangelium zwey Verfaſſer annahm, einen Judenchriſten, der es zuerſt geſchrieben, und einen Gnoſtiker, der es interpolirt habe, ſo wie von Ballenſtedt [3]), der einen beſondern Myſtagogen Johannes Theologus erfand, um dem philoniſirenden Evangelium ſeinen rechten Verfaſſer zu geben, wenig beachtet. Auch die Vermittlung Ammons [4]), daß Johannes zwar der Verfaſſer des Evangeliums ſey, aber ein Anderer der Herausgeber, fand wenig Eingang, obgleich ſie eine alte Tradition für ſich zu haben ſchien. Man fing an, der Hypotheſen müde zu werden. Und nachdem der ganze kirchliche und theologiſche Zeitgeiſt eine andere Richtung genommen, das Tiefe wieder mehr geſucht

1) Pro Evangelii Ioannei *αὐθεντίᾳ*. Dissertatio critico theologica. Hardervici. 1807. 8.

2) Uranſichten des Chriſtenthumes, nebſt Unterſuchungen über einige Bücher des N. T. 1808. 8.

3) Philo und Johannes, oder fortgeſetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Joh. Schriften, mit beſonderer Rückſicht auf die Frage: ob Johannes der Verfaſſer der ihm zugeſchriebenen Schriften ſeyn könne. Götting. 1812. 8.

4) S. Progr. quo docetur, Ioannem Evangelii auctorem ab editore huius libri fuisse diversum. Erl. 1811. 4.

und geliebt, das Hiſtoriſche und Poſitive wieder mehr geachtet und beſſer verſtanden wurde, ſchien nichts ſo unwahrſcheinlich, als neue Angriffe auf dasjenige Evangelium, woran ſich die lebendigere, auch zur Chriſtlichen Gnoſis wieder mehr aufgelegte Theologie ganz beſonders erfreuete und erholte. Gleichwohl erſchien mitten unter dieſen immer mehr ſich erwärmenden, ja wohl auch erhitzenden theologiſchen Beſtrebungen, wie ein erkältender Regen mitten im warmen Frühling, — der berühmt gewordene Verſuch: Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine, eruditorum iudiciis modeste subiecit Carolus Theophilus Bretschneider. Lips. 1820. 8., — alſo von einem Manne, deſſen ganzer theologiſcher Charakter die Aufſtellung einer ſolchen Heeresmacht von Zweifeln und Einwürfen, wie dieſe Schrift enthält, am wenigſten erwarten ließ. Die Beſcheidenheit, der gelehrte Anſtand, die eſoteriſche gelehrte Sprache der Schrift milderten den ungünſtigen Eindruck in der Kirche, hoben ihn aber nicht auf. Dr. Bretſchneider ſtellte aus alten und neuen Zweifeln das Beſte zuſammen, der Vollſtändigkeit wegen, wie es ſcheint, auch längſt Abgethanes, ordnete, ſchärfte, vermehrte die Einwürfe. Er behauptete, daß das Evangelium mit den drey erſten verglichen eben wegen der Widerſprüche mit dieſen keinen Glauben verdiene; Chriſtus ſey und rede hier ganz anders, als dort; aber die Reden Jeſu bey Johannes ſeyen auch innerlich unwahrſcheinlich, ſeyen erdichtet. Der Verf. dieſes Evang. ſey nach allen Anzeichen weder ein Augenzeuge der Begebenheiten, noch ein geborener Paläſtinenſiſcher Jude, alſo auf keinen Fall der Apoſtel Johannes. Vergebens ſuche man die Joh. Authentie des Evang. aus den Briefen und der Apokalypſe zu beweiſen. Die Zeugniſſe, welche man wünſchen müſſe, fehlten, und die man aus dem zweyten Jahrhunderte anführe und geltend mache, ſeyen theils zweydeutig, theils völlig kraftlos. Inhalt und Art des Evangeliums, ſo wie

die Geschichte desselben in der alten Kirche ließen sich nur erklären, wenn man annähme, der Verf. sey ein Heidenchrist aus der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, der durch erdichtete Reden und eine entsprechende Auswahl von Thatsachen aus dem Leben Jesu das Christenthum, namentlich die Lehre und höhere Natur Jesu, gegen damahlige Gegner habe vertheidigen wollen.

So schien schon damahls der Zweifel und Widerspruch gegen das Johanneische Evangelium seine Spitze erreicht zu haben. Man hätte glauben können, der Verf. habe nur versuchen wollen, wie weit die Kritik anfeinden und vertheidigen könne. Bey aller Achtung vor dem Ernste und der Furchtlosigkeit der Forschung, fand ihr Resultat doch fast überall Widerspruch. Das Christliche Herz war dabey mit im Spiele. Einen durch Jahrhunderte geheiligten theuren Besitz giebt Niemand gern auf. Das Vertrauen, daß die Christliche Gemeinde das Joh. Evang., seit sie davon weiß, nicht ohne Grund anerkannt habe, disputirte mit. Schalt man dieß Vorurtheil, so bedachte man nicht, daß auf der andern Seite auch ein Vorurtheil stand, nur das umgekehrte und etwas versteckter in wissenschaftlicher Kälte, in der die Wahrheit nicht weniger verdirbt, als in der Hitze. In einer langen Reihe von Streitschriften und Recensionen der verschiedensten Art [1])

1) Die vornehmsten Vertheidigungsschriften gegen Bretschneiders Probabilia sind folgende:

C. W. Stein, authentia Evang. Ioannis contra Bretschneideri dubia vindicata. 1822. 8. Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes, untersucht von J. T. Hemsen. 1823. 8. Sehr achtbar. Nur daß auch die Apokalypse in den Vertheidigungskreis gezogen wird, schwächt die Gründe für die unzweifelhaften Joh. Schriften. Dieß ist vermieden in der Schrift: Probabilia haud probabilia oder Widerlegung der vom Herrn Dr. Bretschneider gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums und der Briefe des Joh. erhobenen Zweifel von Dr. Fr. G. Crome. Eine von der Harlemer Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthumes gekrönte Preisschrift. 1824. 8. Mit dem sehr richtigen Motto: δός μοι, ποῦ στῶ! — Die Authentie und der hohe Werth des Evang. Joh., mit Rücksicht auf die neueren Einwen-

wurden die Zweifel und Einwürfe Bretſchneiders meiſt mit gelehrtem Anſtand und theologiſcher Würde geprüft und mit einer kaum zu erwartenden Uebereinſtimmung, ja am Ende mit Zuſtimmung von Dr. Bretſchneider ſelbſt [1]), das Reſultat gewonnen, daß auch noch jetzt kein hinreichender Grund gegen die Echtheit und Kanonicität des Joh. Evangeliums gefunden ſey. Es erſchien als eine Ausnahme, daß Dr. de Wette, ob er gleich die Authentie der drey Joh. Briefe anerkannte, in der zweyten Ausgabe ſeiner Einleitung in das N. T. bemerkte, „daß, da immer ſchwer bleibe zu begreifen, wie ein Galiläiſcher Fiſcher ſich ſo ganz

---

dungen, für Wahrheit ſuchende Bibelfreunde. Eine von der Geſellſchaft im Haag zur Vertheidigung des Chriſtenthumes gekrönte Preisſchrift von C. W. Hauff. 1831. 8. Eine Verſtändigung des Streites für gebildete Laien. — Auch gehört hierher Olshauſen, die Echtheit der vier kanon. Evv. aus der Geſchichte der zwey erſten Jahrhunderte erwieſen. 1823. S. 216 ff. Der Vertheidigungen in den allgemeinen Einleitungsſchriften von Hug, Feilmoſer, Schott, neuerdings auch von Credner (der auf die ſpäteren Einwendungen von Strauß noch nicht Rückſicht nimmt), ſo wie in den Commentarien von Kuinöl (zweyte Aufl.), Tholuck, Meyer nicht zu gedenken, bemerken wir nur die auf einzelne Momente bezüglichen Schriften von Calmberg, de antiquissimis patrum pro Evang. Ioan. αὐθεντίᾳ testimoniis. 1822. 4., wo nur leider wieder zu viel behauptet wird, und von L. Usteri, Commentatio critica, in qua evang. Ioan. genuinum esse ex comparatis 4 evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur. Turici, 1825. 8., worin aber die Glaubwürdigkeit des Joh. Evang. auf Koſten der drey erſten erhoben wird. Th. Ph. Chr. Kaiser, Commentationes de apologeticis evangelii Ioan. consiliis authentiam eius commonstrantibus. P. 1. 2. 3. Erlang. 1821–25. 4. Unter den Recenſionen iſt wohl die ausgezeichnetſte in Bengels neuem Archiv Bd. 1. St. 1. S. 1 ff., wo zugleich Dr. Paulus Recenſion in den Heidelberger Jahrbüchern 14ter Jahrg. S. 112–124. berückſichtigt wird, der die Meinung äußert, das Evang. ſey das Werk eines Joh. Schülers, der daſſelbe nach Johanneiſchen Ausſprüchen über Jeſus und ſein Verhältniß zu Gott in der Manier und Schreibweiſe des Johannes componirte, um zu zeigen, daß die Paläſt. Lehre von dem Meſſiasgeiſte mit der Alexandr. Logosidee identiſch ſey; vielleicht ſey dieſer Schüler ſelbſt auch ein Augenzeuge des Lebens Jeſu geweſen.

1) S. Magazin für Chriſtl. Prediger. II. 2. S. 154 ff., wo Dr Bretſchneider erklärte, ſein Zweck, eine beſſere Begründung des Joh. Urſprungs des Evang. zu veranlaſſen, ſey erreicht. Vergl. Handb. d. Dogm. 3te Aufl. 1: 268.

in die Bildung eines Griech. Juden habe werfen können, man wenigſtens zugeſtehen müſſe, daß die Annahme der Echtheit des Evangeliums nicht über allen Zweifel erhaben ſey." Aber es zeigte ſich bald, daß die Quellen des Zweifels und Widerſpruchs weder alle ſchon entdeckt, noch erſchöpft waren. So lange den ſynoptiſchen Evangelien noch ſo viel Anſehn eingeräumt, und ihrer Geſchichte noch ſo viel Glauben geſchenkt wurde, wie von Dr. Bretſchneider, war man zu jeder Zeit ſicher, von da aus das Evangelium des Johannes völlig wieder zu gewinnen. Wie aber, wenn auch dieſer Boden wankte? Es dauerte nicht allzulang, ſo nahm die Evangelienkritik überhaupt, je ſchärfer ſie wurde, eine deſto bedenklichere Wendung. Wie zur Wiedervergeltung griff man von Johannes aus die drey erſten Evangelien an. In dem Grade, in welchem man das Joh. Evangel., wie ein aus dem Brande gerettetes Kleinod, lieber gewann, und als die beglaubigtſte, tiefſinnigſte Geſchichte Jeſu über Alles ſchätzte, ſank zunächſt unvermerkt die Auctorität des Matthäus, des anderen Apoſtelevangeliums. Jede Abweichung, jeder Widerſpruch, je unauflöslicher er ſchien, erhöhete den Vorzug des Johannes, und ſtieß den traditionellen apoſtoliſchen Urſprung des Matthäus bis auf einen Nullpunct herab. Damit aber fiel dann auch die Glaubwürdigkeit der ſynoptiſchen Evangelien überhaupt. Der Kanon der Evangelien iſt, wie es ſcheint, von Haus aus ein ſo organiſches Ganzes, daß alle miteinander leiden und ſich freuen. Die Angriffe auf Matthäus waren zum Theil ungerecht, und die Vorliebe für Johannes, eine Zeitlang auch für Lukas, übertrieben. Ein Extrem ruft das andere hervor. Anfangs war es wohl das natürliche Gerechtigkeits- und Wahrheitsgefühl, welches ſich des Matthäus wieder mehr annahm, ſeine Würde, ſeine theilweiſen Vorzüge wieder geltend machte. Am Ende ſchien ſein apoſtoliſcher Grund und Boden wieder aufzutauchen. Während man indeß damit beſchäftigt war, gegen alle

Evangelien wieder mehr gleiche Gerechtigkeit zu üben, bereitete ſich im Stillen ein Verſuch vor, an allen das gleiche Recht oder Unrecht der Zerſtörung zu vollziehen. Die unaufhaltſame Locomotive der Kritik brachte den herabrollenden Wagen bis zu dem tiefſten Grund, wo er nun ſteht.

Nachdem Dr. Strauß in einer einſichtsvollen ſcharfen Beurtheilung der neueren Streit- und Vertheidigungsſchriften über Matthäus [1]), das Johanneiſche Evangelium aus der Conſequenz der Kritik damit bedrohet hatte, daß ihm Schlimmeres, als Matthäus, bevorſtehe, verwaltete er in ſeinem Leben Jeſu das kritiſche Zerſtörungsamt an allen vier Evangelien mit ziemlicher Unpartheylichkeit, nur daß Johannes, je mehr bisher geliebt und verherrlicht, deſto tiefer unter ſeinen Streichen ſank, als der haltloſeſte, wiewohl geiſtreichſte von allen. Er bediente ſich vornehmlich der Waffen Bretſchneiders, die er etwas mehr auswählte und ſchärfte. Sein ſpeculativmythiſcher Standpunct gewährte ihm zwar keine neuen Waffen, aber eine neue Taktik und größere Kühnheit. „Wenn, wie am Tage, die apoſtoliſche Authentie des Joh. Evangeliums in der alten Kirche nur höchſt unvollkommen und zweydeutig bezeugt worden ſey, und der Inhalt des Evangeliums theils mit den drey erſten in einem unauflöslichen Widerſpruch ſtehe, theils an ſich und von vorn heraus geſchichtlich unmöglich ſey, ſo könne die Schrift nicht von dem Apoſtel Johannes verfaßt ſeyn.“ So lautete der kritiſche Vernichtungsſpruch gegen Johannes und ſomit gegen jedes apoſtoliſche Evangelium. Die Vertheidigungen des Johannes und der geſammten evangeliſchen Geſchichte, und unter dieſen beſonders die von Tholuck [2]), beruhigten die Zaghaften zum Theil und ſtärkten die Gläubigen, aber das böſe Gewitter blieb am theologiſchen Horizont und drohete neue Entladungen.

1) In den Berl. Jahrb. für wiſſenſchaftl. Kritik v. J. 1834. wieder abgedr. in Strauß Charakteriſtiken u. Kritiken S. 235 ff.

2) Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geſchichte. Hamb. 1837.

Nochmahls wurde Dr. Strauß, nach dem Geſetz, den Zweifel ſelbſt wieder zu bezweifeln, beſonders durch Dr. Neanders tiefere Einſchauungen in die Einheit der evang. Geſchichte (in ſ. Leben Jeſu), ſo wie durch die Einwendungen von Dr. de Wette (in ſ. Commentar) veranlaßt, an ſeinem eigenen Urtheil über Johannes einen Augenblick irre, und in dieſem Schwanken entlockte das Evang. dem Kritiker in der dritten Auflage ſeiner Schrift über das L. J., namentlich im erſten Bande, wieder einige, doch ſehr ſparſam zugemeſſene, günſtige Blicke. Obwohl er nur ſagte, die Unechtheit des Johannes ſey ihm nicht mehr ſo gewiß, ſo ſchöpften doch ſchon manche die freudige Hoffnung, der harte, aber ehrliche und offene Kritiker werde nach und nach gegen Johannes, wie gegen die Evangelien überhaupt, milder und gerechter werden. Allein, wenn nicht ſchon der zweyte Band der neuen Auflage hie und da enttäuſchte, ſo mußte die neueſte Erklärung des Dr. Strauß in der Vorrede zu ſeinen Charakteriſtiken und Kritiken dieſe Hoffnung wo nicht gänzlich zu Schanden machen, doch die Erfüllung derſelben weit hinaus ſchieben. Wir theilen ſie hier wörtlich mit, weil ſie zugleich den gegenwärtigen Stand der feindlichen Kritik kurz und wahr ſchildert. Nachdem Dr. Strauß bemerkt hat, daß ſich ihm ſchon im zweyten Bande der neuen Ausgabe des L. J. bey der Bearbeitung der Wundergeſchichten und Erzählungen von dem Tode und der Auferſtehung Jeſu die Unmöglichkeit einer Vereinigung eines kritiſchen Urtheils über den hiſtoriſchen Werth der Joh. Relationen mit dem apoſtoliſchen Urſprung des Evangeliums aufs Neue herausgeſtellt habe, fährt er fort: „Gleichzeitig kam mir Weiſſe's Schrift über die evangeliſche Geſchichte [1])

1) Weiſſe äußerte ſeine Bedenken gegen die volle Echtheit des Joh. Evang. zuerſt in einer Rec. von Tholucks Schrift über die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte in Fichte's Zeitſchrift für Philoſ. u. ſpec. Theologie Bd. 1. S. 294 ff. Ausführlicher beſtreitet er ſie in d. Evangel. Geſchichte, krit. u. philoſ. bearbeitet Bd. 1. S. 96 ff.

zu Handen, welche einerseits meine Einwürfe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evang. aufnahm und vermehrte, anderseits durch ihren mißlungenen Versuch ächt johanneische Stücke in demselben von Zuthaten eines Ueberarbeiters zu unterscheiden, das Dilemma zwischen durchgängiger Aechtheit oder Unächtheit des ganzen Evangeliums, dem sie zu entgehen suchte, um so schärfer wiederherstellte. Und je entschiedener nun das bald darauf erschienene Gfrörersche Werk[1]) die eine Seite des Dilemmas ergriff, um so gewisser muß es alle diejenigen nach der entgegengesetzten hindrängen, welche sich nicht entschließen können, die Aechtheit des vierten Evangeliums durch die Annahme einer Reihe der gröbsten Selbst- und anderer Täuschungen von Seiten der Handelnden und des Erzählers, durch die Rückkehr nicht etwa zu Paulus'schen, sondern zu Bahrdt'schen Pragmatismus, zu erkaufen. Was hiebei die sich scheinbar so schroff entgegenstehenden Merkmale bald der Aechtheit, bald der Unächtheit betrifft, durch welche Weisse zur Theilung des Evangeliums[2]), de Wette[3]) zur Suspension des Urtheils veranlaßt wird, so muß man es, wohlerwogen, ungleich denkbarer finden, daß die geschickte Hand eines Späteren ihrem Werke stellenweise den blendenden Schimmer der Augenzeugenschaft zu verleihen im Stande

1) Gesch. des Urchristenthums 3ter Hpttheil, besonders Kap. 4.

2) Weisse erkennt die Echtheit des ersten Joh. Briefes an, und deßhalb so wie wegen des Gewichts der äußeren Gründe hält er auch den Kern des Evangeliums für wahrhaft Johanneisch, das Ganze aber für eine spätere Bearbeitung. So steht es ihm, was seinen histor. Gehalt betrifft, weit unter den drey synoptischen Evangelien, besonders dem des Markus, den er für den ursprünglichsten und glaubhaftesten erklärt.

3) S. Kurze Erklär. des Evang. u. der Briefe des Joh. 2te Ausg. S. 9. Er erklärt, die Anerkennung der Joh. Authentie werde in der Kirche vorherrschend bleiben, — aber die Kritik die Aufgabe den räthselhaften Ursprung dieses Evang. eben so wenig ganz lösen, als sie den Schleier lüften werde, der auf der Urgeschichte des Christenthums liegt.

geweſen, als daß ein, wenn auch noch ſo vergeßlicher, phantaſtiſcher Augenzeuge dem Seinigen ein ſo durchgängiges Gepräge des Fremdartigen ſollte aufgeprägt haben, wie das vierte Evangelium ein ſolches trägt."

Das Urtheil iſt hart und ſchneidend genug; es mag auch von dem Verf. wohl erwogen ſeyn. Aber für ein wahres werden es nur Wenige halten. Dr. Strauß ſetzt an die Stelle des hiſtoriſchen Räthſels der Johanneiſchen Authentie, welches für den Chriſtlichen Verſtand doch immer noch eine Löſung auch aus der Philoſophie zuläßt, das Räthſel einer Dichtung und einer Täuſchung, wofür es keine hiſtoriſche Löſung giebt. So hat die Kritik in dieſer Richtung das Unmögliche erreicht. Um ſo mehr iſt zu hoffen, daß der Chriſtliche Geiſt der Wahrheit, dem das Joh. Evangelium ſo tief eingeboren iſt, ſich immer mehr zurückwenden werde auf den Weg der beſcheidenen Entſchiedenheit, welche gleichweit entfernt von leichtſinnigem Aberglauben an die Geſchichte, wie von eigenſinnigem Mißtrauen in alle Geſchichte, je länger je mehr den Punct treffen werde, wo mit der gläubigen Anerkennung des Johanneiſchen Evangeliums in der Kirche aus dem Bedürfniß des Herzens und der Erfahrung des Chriſtlichen Lebens die wiſſenſchaftliche Kritik nach erſchöpftem und gelöstem Zweifel ſich verſöhnen könne.

Niemand aber wolle die freye Forſchung dämpfen, das hieße den Geiſt der Wahrheit ſelbſt dämpfen. Nur im lebendigen Verkehr von Zweifel und Löſung, Frage und Antwort wird die Wahrheit unter den Menſchen kund und gewiß.

§. 7.

Darſtellung und Widerlegung der vornehmſten Einwürfe gegen die Echtheit des Joh. Evangeliums.

Wir haben zunächſt die Meinung derjenigen zu prüfen, welche die Johanneiſche Authentie des Evangeliums durch-

aus leugnen. Darnach wird ſich deſto leichter entſcheiden laſſen, ob die zwiſchen gänzlicher Vertheidigung und gänzlicher Verwerfung irgendwie vermittelnde Anſicht Noth und Grund habe.

Die gänzliche Verwerfung beruht auf folgenden zwey Hauptſätzen: 1) daß der hiſtoriſche Zeugenbeweis für die Echtheit des Evangeliums weder vollſtändig noch ſicher genug ſey; 2) daß das Evangelium ſelbſt durchweg den Johanneiſchen, ja den apoſtoliſchen Urſprung überhaupt verleugne und deutliche Spuren einer nachapoſtoliſchen Erdichtung enthalte.

I.

Man ſollte nicht leugnen, daß, da erſt ſeit der letzten Hälfte des zweyten Jahrhunderts vollkommene und ausdrückliche Zeugniſſe für das Joh. Evang. vorkommen, der hiſtoriſche Zeugenbeweis nur zu einer approximativen Gewißheit führen könne. Wir ſind genöthigt, denſelben durch einen hiſtoriſchen Schluß zu ergänzen. Dieſer mag noch ſo richtig ſeyn, er iſt immer weniger, als ein ausdrückliches Zeugniß, aber, wenn gehörig begründet, gewährt er eine Wahrſcheinlichkeit, welche der Wahrheit ſehr nahe kommt. Auf keinem Gebiete der hiſtoriſchen Kritik können ſolche Combinationen oder Schlüſſe entbehrt werden. Sie gar nicht gelten laſſen, überall handgreifliches, unmittelbarſtes Zeugniß verlangen, iſt eben ſo unkritiſch, als alle Tradition unbeſehens glauben, und durch willkührliche Vermuthungen ergänzen. Unſer Fall aber iſt einer der günſtigſten. Seit der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts wird von den glaubwürdigſten Männern bezeugt, daß das Evangelium in der Kirche allgemein als Werk des Ap. Johannes gebraucht werde. Hat die Kirche, hat in ihr der Kanon des N. T. ſich auf eine natürliche Weiſe entwickelt, ſo beruhet jene allgemeine Anerkennung des Johanneiſchen Evangeliums in ſo früher Zeit auf einem gemeinſamen

hiſtoriſchen Bewußtſeyn der Kirche, welches ſich aus der Zeit der Abfaſſung des Evangeliums erhalten hat. Wenn nicht beſondere Abnormitäten, Täuſchungen und Irrthümer in der Tradition über das Joh. Evang. nachgewieſen werden können, ſo iſt unſer Schluß richtig. Auf dem Gebiete der claſſiſchen Litteratur begnügt man ſich oft mit hiſtoriſchen Combinationen, deren Momente chronologiſch ungleich weiter auseinander liegen und keine ſolche innere Sicherheit haben. Gegen den Schluß an ſich wird man alſo nichts einwenden, aber iſt er auch gehörig begründet?

Man ſagt, jene älteſten Väter, von deren Zeugniſſen aus wir weiter rückwärts ſchließen, waren keine Kritiker. Gewiß waren ſie dieß nicht, im neueren Sinne. Aber waren ſie deßhalb Leichtgläubige oder Abergläubige, ohne Sinn für Wahrheit, nur der Täuſchung unterworfen? Wenn alle hiſtoriſche Kunde und Bezeugung nur auf wiſſenſchaftlicher Kritik beruhen müßte, um Glauben zu verdienen, wie viel müßten wir dann aufgeben von den ſonſt beglaubigtſten Thatſachen? Als wenn es außer der gelehrten, wiſſenſchaftlichen Kritik keinen Sinn für Wahrheit, kein geſundes hiſtoriſches Zeugniß gäbe! Aberglauben und Unglauben an die Kritik iſt gleich ſchlecht.

Es iſt wahr, die Alten haben ſich eben aus Mangel an Kritik täuſchen laſſen, ſie haben für apoſtoliſches gehalten, was es nicht iſt. Die neuere Kritik weiſt mehrere Fälle der Art auf. Wir haben ſie oben ſchon berührt. Aber es ſind dieß doch nur Ausnahmen und zwar ſehr bedingte, welche die Regel nicht aufheben. Aber es hilft nichts, im Allgemeinen weiter zu ſtreiten. Der Fall iſt in concreto zu entſcheiden.

Was hat man für beſondere Gründe, um das hiſtoriſche Zeugenthum für Johannes nicht nur für unvollſtändig, ſondern auch für unſicher zu halten?

1. Die Gegner vermiſſen unter den Zeugen für den Joh. Urſprung des Evangeliums vor allen den Polykarp,

den Schüler, wie man meint, des Apostels Johannes, dann auch den Papias, der dem Johanneischen Kreise wenigstens mittelbar angehörte. Daß Barnabas und Klemens der Römer in ihren Briefen keine Spur von Bekanntschaft mit dem Joh. Evang. zeigen, wird wenigstens für anstößig gehalten. Auch bey Ignatius, sagen die Gegner, finde man nichts, was einer Spur gleichsehe.

Allerdings wissen Barnabas und Klemens in ihren Briefen nichts von dem Joh. Ev.; und die einzige Stelle in den Ignatianischen Briefen, welche in einer gewissen Abhängigkeit von dem Joh. Evang. geschrieben zu seyn scheint [1]), beweist wirklich wenig, weil die Authentie, wenigstens die Integrität dieser Briefe bestritten werden kann. Aber was folgt daraus? Die Litteratur der apostol. Väter ist innerlich von der neutestamentlichen abhängig, aber doch weit mehr noch von dem lebendigen Unterricht der Apostel, von der lebendigen Tradition. Wenn hie und da eine Beziehung auf apostolische Schriften bey ihnen vorkommt, so ist dieß zufällig. Einen zusammenhängenden Gebrauch apostolischer Schriften, eine bestimmte Beziehung darauf kann Niemand von ihnen erwarten. Also ist der Mangel daran so wenig auffallend, daß das Gegentheil Verdacht gegen ihre Schriften erregen könnte. Ohnehin ist das Joh. Evang. ein solches, daß es sich da, wo die vulgäre evangelische Tradition ausreichte und noch kein höheres Bedürfniß der Christlichen Gnosis entstanden war, nur sehr langsam in der Kirche verbreitete. Es ist also gar nicht zu erwarten, daß es gleich von Anfang an von vielen und lauten Zeugen begleitet war. Aller Streit hätte freylich ein Ende, wenn Polykarp und Papias dem Evangelium Zeugniß gäben. Papias gebrauchte in seinen λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις den ersten Joh. Brief [2]). In dem Briefe Poly-

1) Siehe S. 43.

2) S. Euseb. H. E. 3, 39.

karps wird, wie es ſcheint, auf denſelben angeſpielt. Warum gebrauchen beyde nicht auch das Joh. Evangelium, wenn ſie es kannten? Wenn ſie es hätten gebrauchen müſſen, ſo wäre der Schluß mehr, als ſcheinbar, daß ſie es nicht gekannt oder verworfen hätten. Da ſie Kleinaſiaten ſind und wenigſtens der eine ein Schüler des Johannes, ſo wäre das höchſt bedenklich. Aber wie unſicher iſt eben das, worauf dieſer Schluß beruhet! Wer kann beweiſen, daß Papias in ſeinen λογ. κυριακ. ἐξηγήσεις, die Niemand mehr leſen kann, und daß Polykarp in ſeinem kurzen Briefe das Joh. Evang. hätten gebrauchen müſſen? Von Papias ſagt Dr. Credner [1]), daß, da der Mann ſelber ausdrücklich erkläre, ſorgfältig alles aufgeſucht zu haben, was die Apoſtel über Jeſus ausgeſagt hätten, und dennoch nur zwey Schriften apoſtoliſcher Abkunft aufgefunden habe, das Evang. des Matthäus und das des Markus, dieß ſich nur daraus erklären laſſe, daß das Joh. Evang. ihm nicht für echt galt, wenn nemlich Papias etwa um d. J. 140. geſchrieben haben ſollte. Dr. Credner entkräftet ſelbſt dieſes Gegenzeugniß durch die Annahme, daß Papias wahrſcheinlich früher geſchrieben habe, zu einer Zeit, wo das Joh. Evang. außer dem engen Kreiſe, wofür es urſprünglich beſtimmt, noch eben nicht bekannt geweſen zu ſeyn ſcheine. Allein, wenn Papias doch den erſten Joh. Brief kannte, der wohl für keinen größeren Kreis von Leſern beſtimmt geweſen ſeyn kann, ſo iſt es ſchwer, die Unbekanntſchaft des Papias mit dem Evangelium auf die Weiſe zu erklären. Papias mag erſt um d. J. 140. geſchrieben haben. Daß er das Evang. des Joh. in dieſem Falle für unecht gehalten habe, würde nur folgen, wenn die betreffende Stelle bey Euſebius keine andere Anſicht geſtattete. Ich finde aber darin nur, daß Euſebius aus dem Werke des Papias eben nur diejenigen

1) Einleit. I. 266 ff.

Traditionen mittheilen wollte, welche dieser von dem Presbyter Joh. hatte. Man kann daraus nur schließen, daß Papias von diesem Presbyter keine Tradition über den Ursprung des Joh. Evang. hatte, oder in seinem Buche mittheilte. Daß Papias selber kein Evang. weiter kannte oder gar anerkannte, als jene beyden, folgt nicht, wie denn auch Eusebius gar nicht darauf ausgegangen zu seyn scheint, alle neutestamentlichen Stellen oder Zeugnisse über neutest. Bücher aus dem Werke des Papias zu sammeln, sondern nur, was ihm in dieser Hinsicht besonders wichtig schien. An Notizen aber über die katholischen Briefe lag dem Eusebius besonders, und so hebt er auch besonders hervor, daß Papias Zeugnisse aus dem ersten Johanneischen und dem ersten Petrinischen Briefe gebraucht habe. Ich gebe gern zu, daß Euseb. in dem Werke des Papias kein Citat aus dem Joh. Evang. fand, weil keins darin stand. Aber wenn doch Papias und Polykarp den ersten Joh. Brief gebrauchen, so erwächst daraus für das Evangelium wegen seiner anerkannten Verwandtschaft mit dem Briefe ein günstiges Vorurtheil. Freylich ist dieß Vorurtheil kein Zeugniß, und so mag es nur erwähnt werden, um zu zeigen, daß man auch anders schließen könne. Das Argument des Schweigens ist überhaupt schlüpferig, besonders aber in dieser Litteratur.

Allein Dr. Bretschneider [1]) hat durch eine sehr scheinbare historische Combination herauszubringen gesucht, daß Polykarp das Joh. Evang. nicht gekannt habe, und, wenn gekannt, nicht für echt gehalten haben könne.

In dem sogenannten Osterstreite zwischen den Kleinasiatischen und Abendländischen beruft sich Polykarp, da er um d. J. 160. mit dem Röm. Bischofe Anicetus darüber disputirt, zur Vertheidigung der Kleinasiatischen Sitte, das christliche Pascha mit den Juden zugleich in der Nacht

1) Probabilia p. 109 sqq.

vom 14ten auf den 15ten Niſan zu feyern, auf ſeinen Umgang mit Johannes und andern Apoſteln. Dieß erzählt Irenäus, Polykarps Schüler [1]). Wie nun, ſagt man, da doch Johannes in ſeinem Evangelium deutlich genug erzählt, daß Jeſus das ſogenannte Herrnmahl ſchon am 13ten Niſan genoſſen habe, und am 14ten Niſan gekreuzigt ſey, — wie kommt Polykarp dazu, ſich auf Johannes zu berufen, wenn dieſer das vierte Evangelium wirklich geſchrieben hat? Entweder hat Polykarp ſich fälſchlich auf Johannes berufen, was aber nicht wahrſcheinlich ſey, oder Johannes hat das Evangelium, das ſo Entgegengeſetztes berichtet, nicht geſchrieben, alſo auch Polykarp es gar nicht gekannt.

Die Argumentation iſt ſehr ſcheinbar und der Knoten, den ſie ſchürzt, ſcheint unauflöslich.

Leider ſind die Actenſtücke über den Anfang und den eigentlichen Streitpunct des ſogenannten Oſterſtreites ſo unvollſtändig, daß ſchwer iſt, zu einer klaren Anſchauung davon zu gelangen [2]).

Für den vorliegenden Fall iſt die Hauptfrage die, ob der Streitpunct zwiſchen Polykarp und Anicet mit den evangeliſchen Relationen von dem letzten Mahle Chriſti in einer nothwendigen Verbindung ſtand oder nicht?

Nach allem was vorliegt war die urſprüngliche Streitfrage, ob das übliche Chriſtliche Paſcha, ἑορτὴ τοῦ σωτηρίου πάσχα, wie Euſebius [3]) es nennt, mit den Juden zugleich, alſo nach der alten Jüdiſchen Feſtordnung, oder nach einer neueren Chriſtlichen gefeyert werden ſollte? Allerdings war mit dem Chriſtlichen Paſcha die Feyer des Herrnmahles, δεῖπνον κυριακόν, verbunden, aber die

1) Euseb. H. E. 5, 24.

2) Vergl. Walchs Geſch. d. Ketzerey. I, 666 ff. Neanders Kirchengeſchichte. 1, 2. S. 518 ff. Usteri Comment. critica p. 50 sqq. u. Sieffert üb. den Urſprung des erſten kanon. Evangel. S. 140 ff. Anmerk.

3) Euseb. H. E. 5, 23.

eigentliche Christliche Wurzel darin war wohl der Gedanke des Todes Christi, des neutestam. Paschalammes. Eben deßhalb scheint man bey der Tagesbestimmung der Feyer weder in den Kleinasiatischen Gemeinden, noch in der Römischen ursprünglich von der Frage ausgegangen zu seyn, wann Jesus das neue Bundesmahl eingesetzt habe, ob während des Jüdischen Paschamahles, welches er nach der Ordnung mitgefeyert, wie die synoptischen Evangelien berichten, oder am Tage zuvor. Erst späterhin kam diese Frage sehr natürlich zur Sprache, und da beriefen sich die Gegner der Kleinasiatischen Sitte auf die von der synoptischen abweichende Relation des Johannes [1]). Als zuerst Polykarp und Anicet darüber stritten, galt es eben nur, zu entscheiden, ob es der apostolischen Observanz gemäß sey, das Christliche Pascha nach dem Jüdischen Kalender zu feyern oder nicht. Selbst noch Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an den Röm. Bischof Victor [2]) beruft sich eben nur darauf, daß es in Kleinasien älteste und constante Ordnung seit der Apostel Zeit sey, das Fest mit den Juden zugleich zu feyern. Er sagt, daß dieß allein dem Evangelium, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, der Glaubensregel gemäß sey κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως, aber ohne dabey darauf zurückzugehen, an welchem Tage Christus selbst das heilige Mahl gehalten habe. Er mag voraussetzen, daß Christus das letzte Pascha mit den Juden zugleich gehalten habe, aber indem er sich auf sein Studium der πᾶσα ἁγία γραφὴ beruft, denkt er offenbar mehr an die alttestamentlichen, mehr und weniger typisch genommenen Gottesordnungen über das Pascha, als an die Leidensgeschichte Christi. Und doch kann man nicht sagen, daß Polykrates weder die drey ersten Evangelien noch das Johanneische gekannt habe. Evangelische Rela-

1) S. Chronic. Pasch. Ed. Bonn. p. 13. 14.
2) S. Euseb. H. E. 5, 24.

tionen hatte er gewiß. Aber er beruft ſich auf keine. Um ſo weniger wird man dem Polykarp und Anicet zumuthen dürfen, daß ſie bey dem Streit von dem Factum der letzten Paſchafeyer Chriſti und den evangeliſchen Relationen darüber ausgehen oder wenigſtens darauf hinkommen mußten. Dann darf aber auch aus Polykarps Berufung auf die Sitte des Apoſtels Johannes nicht geſchloſſen werden, daß er entweder das Johanneiſche Evangelium nicht gekannt oder verworfen habe. Der Apoſtel Johannes ſelbſt konnte wiſſen, daß Chriſtus das letzte Mahl einen Tag vor dem Jüdiſchen Paſcha gefeyert habe, und doch die übliche Sitte der Kleinaſiatiſchen Gemeinden, die er vielleicht vorfand, mitmachen und durch ſeine Auctorität beſtätigen. Die erſten Chriſtengemeinden nemlich feyerten das Paſcha und Pfingſten, weil beyde zugleich die größten Gedanktage der neuen Bundesſtiftung waren. Aber, wie ſie überhaupt zunächſt ganz Jüdiſche Ordnung und Art des Gottesdienſtes hatten, die ſie aus der Jüdiſchen Synagoge mit herüber nahmen, ſo trugen ſie auch kein Bedenken, ſich bey jenen Feſten ganz an die Jüdiſche Feſtordnung zu halten. Bey dem nationellen Zuſammenhang, beſonders aber wegen des unauflöslichen Verbandes mit dem A. Teſt., welches ihnen zunächſt als heilige Schrift galt, war dieß natürlich. Selbſt der Apoſtel Paulus, der ſich doch unter allen am meiſten und früheſten vom Judenthume losriß, beobachtete unbedenklich die Jüdiſche Feſtordnung, AG. 18, 21. 20, 16., obwohl er nach 1 Kor. 5, 7. vergl. 11, 23–25., ähnlich wie Johannes, die Einſetzung des neuen Bundesmahles nicht mit dem Jüdiſchen Paſchamahle zuſammenfallend gedacht, und als den Todestag Chriſti nicht den 15ten, ſondern den 14ten Niſan angeſehen zu haben ſcheint [1]).

2. Aber freylich das Schweigen über das Joh. Evang. erſtreckt ſich viel weiter und wird dadurch bedenklicher.

1) Vergl. meine Bemerkung darüber in d. Gött. G. A. 1834. S. 2020 f.

Bis auf den Valentinianer Herakleon, Theophilus von Antiochien und Irenäus, ſagt man, erwähne Niemand das Joh. Evang. mit einiger Beſtimmtheit. Die ſogenannten unvollkommenen Zeugniſſe bey Juſtin, Tatian und in den Fragmenten des Celſus ſeyen höchſt unſicher und ſo zweydeutig, daß man in den meiſten Fällen gar nicht wiſſen könne, woher der Schriftſteller die meiſt nur ähnlichen Gedanken und Ausdrücke genommen habe, ob aus ſich ſelber, zufällig zuſammentreffend, oder aus der allgemeinen Chriſtlichen Denk- und Redeweiſe oder Tradition ſeiner Zeit. Es ſey möglich, daß der Verf. des Evangeliums aus einer gemeinſchaftlichen ſchriftlichen Quelle, etwa einer verlorengegangenen apokryphiſchen Schrift, oder gar zum Theil eben aus dem correſpondirenden Schriftſteller genommen habe, der früher als der Pſeudojohannes geſchrieben habe, alſo nur ſcheinbar für dieſen Zeugniß ablege.

Allein ſobald die verſchiedenen Grade der Wahrſcheinlichkeit und Gewißheit in dem älteſten Zeugenthume genauer unterſchieden werden, verliert auch dieſer Einwurf ſeine Kraft. Wir haben gezeigt, daß in den Schriften Juſtins, Tatians u. a. charakteriſtiſche Johanneiſche Sätze enthalten ſind. Die Gegner ſind ſo wenig im Stande, dieß abzuleugnen, daß ſie, um dieſe Erſcheinung zu erklären, gemeinſchaftliche, aber zum Glück oder Unglück verlorengegangene, Quellen, oder das umgekehrte Verhältniß, nemlich, daß der ſpätere Pſeudojohannes aus jenen Schriften geſchöpft habe, anzunehmen genöthigt ſind. Indeß iſt in dieſem Streitpuncte unmöglich, bey dem Einzelnen ſtehen zu bleiben. Es kommt auf die kritiſchen Principien an. Alles hängt davon ab, wie man ſich den Zuſammenhang der älteſten Chriſtlichen Litteratur mit der apoſtoliſchen denkt. Unſtreitig folgte jene nicht nur *auf* dieſe, ſondern *aus* ihr, und zwar in der Art, daß die apoſtoliſche Rede und Schrift eine große Gewalt und Auctorität ausübte, wie über die gleichzeitigen, ſo die folgenden Geſchlechter. Man klebte nicht ängſtlich

um Buchstaben; aber an den Grundgedanken, Hauptformen, Ausdrucksweisen des apostolischen so schriftlichen wie mündlichen Unterrichts hielt man fest. Diese wurden die Elemente des neuen geistigen Lebens in der geradlinigten Entwicklung der Kirche. Es ist vergebens, dieß in Abrede zu stellen, und auf die Ausnahmen hinzuweisen. Die herrschende Regel wird durch die ganze Kirchengeschichte bezeugt. Die Zeitalter, welche den großen Epochen, in denen sich eine originelle Lebensfülle der Menschheit mittheilt, zunächst folgen, haben in der Regel weder die Kraft zu neuen, originellen Gedankenerzeugungen, noch eine andere Aufgabe und Bestimmung, als das Gegebene verbreitend zu verarbeiten und sich in die mitgetheilten Gedanken und Formen hineinzuleben. Das schließt die Freyheit nicht aus, aber die Abhängigkeit von dem Früheren ist das vorherrschende Verhältniß. Dieß ist im Allgemeinen der natürliche Zusammenhang der apostolischen mit der patristischen Litteratur. Finden sich nun in einem Schriftsteller des 2ten Jhdts charakteristische Gedanken und Ausdrücke, insbesondere historische Momente aus dem Leben Jesu, welche mit apostolischen Schriftstellen unverkennbare Aehnlichkeit, ja Gleichheit haben, so ist die höchste Wahrscheinlichkeit, daß jene aus diesen geflossen sind, jene diese voraussetzen. Dabey ist bis auf einen gewissen Punct gleichgültig, ob jene Schriftsteller aus den betreffenden apostolischen Schriften unmittelbar oder mittelbar geschöpft haben. Auch im letzteren Falle gilt der Schluß auf das frühere Vorhandenseyn und den Gebrauch der apostol. Schriften. Die kürzere Form, die verschiedene Wendung und Anwendung apostolischer Gedanken und Sätze, der Mangel an bestimmter Citirformel, weit gefehlt ein Beweis dagegen zu seyn, spricht nur dafür, daß das Vollständigere in den apostol. Schriften das Ursprünglichere, Aeltere ist, daß es im Christlichen Verkehre als ein lebendiges, als ein bekanntes Gemeingut, mannigfaltig und frey

gebraucht und angewendet wurde. Späterhin mußte genauer und namhaft citirt werden, weil je länger je mehr auf die äußere Auctorität und den authentischen Ausdruck der apostolischen Schriften Gewicht gelegt wurde. Wollte man so schließen, eine apostolische Schrift sey nicht eher entstanden und vorhanden, als bis sie anfange genau und namentlich citirt zu werden, welcher Paulinische Brief wäre dann sicher, um mehr als ein Jahrhundert jünger gemacht zu werden? Nur wer den natürlichen Entwicklungsgang der alten Kirche nicht kennt oder leugnet, kann sich dazu verstehen, die Johanneischen oder Johanneisirenden Stellen bey Justin, Tatian u. a. mit der allgemeinen Möglichkeit abzuweisen, daß ihre Quelle auch eine andere seyn könne, oder gar, daß die Quelle des Joh. Evangeliums eben jene spätere Litteratur sey. Gemeinschaftliche apokryphische Quellen zu erdichten, ist leicht, aber nachzuweisen unmöglich. Hypothesen, wodurch der natürliche Gang der Geschichte verkehrt wird, haben auch keine Wurzel in der Geschichte.

3. Man stützt die unvollkommenen Zeugnisse des zweyten Jahrhunderts, nachdem man sie gehörig gesichtet hat, mit Recht auf die seit dem Ende des zweyten Jhdts immer häufiger werdenden ausdrücklichen Zeugnisse, namentlich des Theophilus von Antiochien und des Irenäus. Aber die Gegner, wohl fühlend, welch ein großes Gewicht besonders Irenäus in dieser Sache hat, bieten alles auf, sein Zeugniß als im höchsten Grade unsicher darzustellen.

Wenn die Vertheidiger sich darauf berufen, daß Irenäus ein Schüler Polykarps gewesen sey, so erklären die Gegner dieß für völlig gleichgültig, da Irenäus sein Zeugniß gar nicht darauf stütze. Es ist wahr, Irenäus sagt nirgends, daß er von Polykarp wisse, Johannes sey der Verf. des Evangeliums. Und wenn wir oben das Argument so gestellt haben, daß Irenäus in seiner noch im hohen Alter lebhaften Erinnerung an Polykarp nichts ge-

funden haben müſſe, was ſeiner Anerkennung des Joh. Evang. irgendwie im Wege ſtand, ſo iſt dieß freylich nur eine Vermuthung mit negativem Inhalt. Aber dieſe Vermuthung bekommt doch etwas Poſitives dadurch, daß Irenäus ſich erinnert, Polykarp habe von ſeinem Umgange mit Johannes, und aus dieſem Umgange von den Thaten und Lehren Jeſu erzählt. So geſtellt iſt der Beweispunct zwar untergeordnet, aber der Einſpruch der Gegner ohne Grund. Ihr Hauptwiderſpruch aber iſt der, daß Irenäus gar keine beſtimmte hiſtoriſche Gründe anführt, weßhalb er das vierte Evangelium für ein Werk des Johannes halte; er folge darin der vulgären, ungeprüften Tradition der Kirche, von der es bekannt ſey, daß ſie in ihrem unreinen Strome Wahres und Falſches, Echtes und Unechtes vermiſche. Da, wo er von der Vierzahl der Evangelien in der Kirche ſpreche, und ſie gegen die Häretiker rechtfertige, bediene er ſich nur eines dogmatiſchen Grundes, und zwar eines ſehr nichtigen, nemlich der Analogie der Vierzahl, als einer göttlichen Ordnung, in den vier Weltgegenden, den Cherubin und den Teſtamenten oder Bündniſſen Gottes, Adam, Noah, Moſes und Chriſtus, ein ſicheres Zeichen, daß er beſtimmte hiſtoriſche Gründe überall nicht gehabt habe.

Allein indem Irenäus der Tradition folgte, hatte er doch einen hiſtoriſchen Grund, nemlich die, ſoviel Irenäus weiß, conſtante Gewohnheit der Katholiſchen Gemeinden, das vierte Evangelium als ein Johanneiſches zu achten und zu gebrauchen. Dieß iſt freylich ein ſehr allgemeiner hiſtoriſcher Grund, aber er enthält die beſonderen. Irenäus hat die Tradition allerdings nicht kritiſch geprüft, und weder er, noch ſeine Tradition iſt infallibel. Aber iſt die Tradition an ſich ſchon lauter Irrthum? Führt ſie nicht auch in ihrem Strome das Gold der hiſtoriſchen Wahrheit? Es giebt einen ſchlichten geſunden Sinn für die Wahrheit, und daran hatte Irenäus ſo gut ſeinen Antheil, wie andere.

Wenn er ſich auf die Uebereinſtimmung der Tradition in den Katholiſchen Gemeinden, und auf die theilweiſe Zuſtimmung der Häretiker beruft, ſo hat auch noch heut zu Tage dasjenige, was Alle ausſagen, zunächſt einen beſonderen Anſpruch auf Glaubwürdigkeit. Der populäre Verſtand urtheilt überall ſo, und meiſt hat er Recht. Niemand leugnet die Ausnahmen, ja ſie ſind häufig. Aber in den äußeren Geſchichte liegt nichts, warum unſer Joh. Evangelium zu den Ausnahmen gehören ſollte. Wer mit Dr. Bretſchneider das Joh. Evangelium durch die drey erſten beſtreitet, verwickelt ſich bey Irenäus in Widerſprüche. Denn entweder hat ſich Irenäus über alle vier Evangelien oder über keins geirrt. Ja man darf ſagen, irrte er eben über eins, ſo iſt bey ſeinem Zuſammenhange mit der Johanneiſchen Jüngerſchaft der Irrthum über das Joh. Evangelium am wenigſten wahrſcheinlich. Irenäus läßt ſich bey ſeiner Beſtreitung der Häretiker, die das Joh. Evangelium verwarfen, auf beſondere hiſtoriſche Gründe nicht ein. Aber ſie verlangten auch keine. Sie verwarfen das Evangelium aus dogmatiſchen Gründen. Wenn ſie meinten, es dürfe, weil alle Wahrheit in der Einheit und Ungetheiltheit des Weſens der Dinge liege, nur Ein Evangelium im Kanon geben, ſo antwortete Irenäus (3, 11.) mit gleichem Rechte, daß die göttliche Ordnung und Wahrheit ſich nicht ſelten auch in der Vierheit offenbare. Dieß gilt nicht mehr für uns, aber konnte Irenäus zu ſeiner Zeit den Häretikern anders antworten? Nur ſein Irrthum in Betreff der Apokalypſe würde bedenklich machen, wenn nicht, wie ſchon bemerkt [1]), des Buches Art den Irrthum der alten Tradition erklärlicher und entſchuldbarer machte, als bey dem Evangelium. Irenäus hat auch den Irrthum über die Apokalypſe nicht angefangen, ſondern nur fortgepflanzt.

Mit Irenäus ſteht und fällt Theophilus von Antiochien.

1) S. 82.

Man ſagt, der Antiocheniſche Vater, ein Liebhaber der Logoslehre, könne das Joh. Evangelium eben nur darum, weil es dieſer Lehre günſtig ſey, für echt gehalten haben. Aber man muß keine Geſchichte mehr gelten laſſen, wenn man ſo aus dem leeren Raume der Möglichkeit argumentirt. Wie inconſequent und partheyiſch! Wenn die katholiſchen Väter das Evangelium als echt gebrauchen, ſo heißt es, das thun ſie aus Vorurtheil und ohne allen geſchichtlichen Grund. Widerſprechen aber die Aloger und nimmt Marcion das Evangelium in ſeinen Kanon nicht auf, gleich wird vermuthet, die kritiſchen Männer hätten gewiß hiſtoriſche Gründe gehabt. Man weiß aber, daß ſie keinen einzigen hiſtor. Grund hatten [1]). Oder wie, ſoll fortan in der Kritik der Satz unbeſehens gelten, daß, wer von den Alten der Joh. Authentie des Evang. widerſpricht, eben deßhalb ſeine guten Gründe gehabt, wer daſſelbe aber für echt hält, dieß ohne Grund gethan habe und irre?

Endlich aber ſagt man, daß die Gnoſtiker, namentlich die Valentinianer, die erſten ſeyen, welche das Joh. Ev. beſtimmt gebrauchten, errege den größten Verdacht. Allein die Spuren früherer Bekanntſchaft des Evangeliums in der Kirche ſind unleugbar. Und wenn doch wenigſtens Irenäus das Evangelium gleichzeitig mit den Valentinianern als echt gebrauchte, wie ſoll man ſich unter dieſen Verhältniſſen jenen Verdacht gleichſam zurecht legen? Wäre das Joh. Evang. zuerſt durch die Valentinianer auch nur in Umlauf geſetzt worden, es wäre gewiß niemahls in den Kanon der katholiſchen Kirche gekommen. Das angeborene polemiſche Verhältniß der Kirchenväter und der katholiſchen Kirche überhaupt zu den Gnoſtikern in der Geſchichte des neuteſt. Kanons macht das Gegentheil rein undenkbar.

4. Man hat, was ſchon abgethan ſchien, neuerdings wiederholt, daß die allerdings uralte Ueberſchrift κατὰ

1) S. oben S. 58 ff.

Ἰωάννην andeute, wie wenig die älteste Tradition das Evang. für ein unmittelbares Werk des Apostels Joh. gehalten habe. Weiße [1]) meint, bis auf Theophilus von Antioch. habe man das Evang. wohl unter der Auctorität des Joh. gebraucht, aber ohne daran zu denken, daß er es selber verfaßt habe. Allein die richtige historische Erklärung [2]) jener Ueberschrift setzt außer Zweifel, daß dieselbe einen ganz anderen Sinn und Ursprung hat, als die Meinung, daß etwa nur Johanneische Traditionen oder Studien zum Grunde liegen. Nicht einmahl bey dem κατὰ der synoptischen Evangelien dachten die Alten an etwas anderes, als an die unmittelbare Autorschaft. Man sah das Evangelium (τὸ εὐαγγέλιον) als ein Ganzes in vierfacher Gestalt und Autorschaft an und drückte dieß durch κατὰ Ματθαῖον u. s. w. aus. Da das Joh. Evangelium eine Composition aus einem Stücke ist, und bis auf Kap. 21. ohne Spur einer allmählichen Entstehung, so ist es, ähnlich den Pauliniſchen Briefcompositionen, sammt dem Joh. Briefe entweder eine durchweg echte oder erdichtete Schrift. Wie aber im letzteren Falle die einstimmige Tradition des Johanneischen Ursprungs entstanden seyn und sich erhalten haben soll, bleibt ein Räthsel.

Indeß ist alle Vertheidigung der Tradition durch sie selbst vergebens, so lange mit einigem Scheine behauptet werden kann, daß die innere Beschaffenheit des Evangeliums die Tradition Lügen strafe.

II.

Auf dem historischen Boden des Streites unterscheiden wir eine zwiefache, schon von Dr. Bretschneider geordnete Angriffslinie. In der ersten stehen die Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen der Johanneischen und synoptischen Geschichte Jesu, in der zweyten die anderweitigen

1) Die evangel. Geschichte u. s. w. Bd. 1. S. 105 f.

2) S. Fritzsche Comment. in Ev. Matth. p. 1 sqq.

Unwahrſcheinlichkeiten und Verleugnungen der Johanneiſchen Autorſchaft. Hinter beyden aber haben ſich neuerdings zur letzten Entſcheidung die Triarier der ſpeculativen Verwerfungsgründe aufgeſtellt.

1. Die erſte Angriffslinie hat ihr Centrum in der Behauptung, daß zwiſchen der ſynoptiſchen und Johanneiſchen Darſtellung von Chriſto ein ſo tiefgehender und unauflöslicher Widerſpruch Statt finde, daß eben nur eine die wahre und ſomit apoſtoliſche ſeyn könne. Werde die Richtigkeit und Sicherheit der ſynoptiſchen Relation im Allgemeinen anerkannt, ſo folge von ſelbſt, daß die Johanneiſche den Apoſtel Johannes nicht zum Verfaſſer habe.

Es iſt unmöglich, die Verſchiedenheiten, ja theilweiſen Widerſprüche zwiſchen den beyden Darſtellungen im Allgemeinen zu leugnen. Eine gewiſſe Verſchiedenheit, ich möchte ſagen, Abweichungsluſt verbreitet ſich über das Ganze der Johanneiſchen Compoſition, obwohl der hiſtoriſche Stoff zuweilen ganz derſelbe iſt. Auch greift die Verſchiedenheit tief genug in das innere Weſen und Thun Chriſti ſelbſt ein. Im Einzelnen, wie z. B. Joh. 13, 1. ſcheint der Widerſpruch unauflöslich. Allein doch nur dann, wenn unauflöslicher Widerſpruch den ganzen geſchichtlichen Inhalt beherrſchte, ſo daß der Johanneiſche Chriſtus weſentlich eine andere hiſtoriſche Perſon wäre, als der ſynoptiſche, der ſynoptiſchen Relation aber abſolute Glaubwürdigkeit zugeſchrieben werden müßte, — wäre der Schluß der Gegner unüberwindlich. Aber weder das eine noch das andere läßt ſich erweiſen.

Die abſolute Glaubwürdigkeit der ſynoptiſchen Berichte iſt bey der Menge und Art ihrer inneren Verſchiedenheiten unmöglich zu behaupten. Aus der mündlichen Sage Vieler entſtanden, ohne durchweg erweislichen apoſtoliſchen Urſprung, können ſie ſelbſt gegen einander nur auf eine relative Glaubwürdigkeit Anſpruch machen. Und doch gewähren ſie dem, der keine übertriebenen Forderungen macht,

von dem Leben Christi ein in sich wahres, zusammenstimmendes Gesammtbild. Sie selbst stellen uns das Leben, Lehren und Thun Christi bey aller Einfachheit als ein so reiches, mannigfaltiges dar, daß zu verwundern wäre, wenn nicht von verschiedenen Standpuncten und bey verschiedenen Fähigkeiten und Richtungen je länger je mehr verschiedene Auffassungen und Darstellungen entstanden wären. Die oft angeführte Verschiedenheit der Xenophontischen und Platonischen Darstellung des Sokrates [1]) ist eine um so treffendere Analogie, da sie einen Schluß ad maius gestattet. Bey der Kürze des öffentlichen Lebens und Lehrens, und der ungleich größeren und verborgeneren Hoheit Christi, und bey dem an sich tiefer liegenden religiösen Stoffe, mußten die Auffassungen und Darstellungen zumahl ungebildeter und ungeübter Schüler weit verschiedener ausfallen, als dort, wo geübte Denker und Schriftsteller einen doch ziemlich begränzten, einfachen Stoff darzustellen hatten. Sonach kann darin, daß die Johanneische Relation in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit von der synoptischen vielfach abweicht, an sich kein Grund liegen, ihre historische Wahrheit und apostolische Authentie zu bezweifeln. Freylich werden wir eben deßhalb auch dem Joh. Evangelium keine absolute Glaubwürdigkeit auf Kosten der synoptischen zuschreiben dürfen. Die relative Glaubwürdigkeit hat ihre Grade; je unmittelbarer apostolisch der Bericht ist, desto größer ist sie; aber das absolute Maximum davon kann, den synoptischen Evangelien gegenüber, selbst der Apostel Johannes nicht in Anspruch nehmen, um so weniger, je individueller seine Darstellung ist, und je später nach den Begebenheiten verfaßt. Aber allerdings hat die Verschiedenheit der evangelischen Berichte an der Einheit und Unveränderlichkeit der Thatsachen selbst ihre Schranke. Man würde die Joh. Relation als unapostolisch und erdichtet

1) S. Ritters Geschichte der Philos. Bd. 2. S. 43 ff.

verwerfen müſſen, wenn ſie mit der ſynoptiſchen Geſchichte Chriſti in einem durchgängigen und weſentlichen Widerſpruch ſtände. Wer aber die drey erſten Evangelien für gleich problematiſch hielte, der könnte in dieſem Falle eben ſo gut auch den umgekehrten Schluß machen zu Gunſten des Johannes, je nachdem ihm aus anderweitigen Gründen das Johanneiſche Bild von Chriſto das wahrere zu ſeyn ſchiene, oder auch nur das liebere. Dann aber fiele die Entſcheidung ganz außerhalb des hiſtoriſchen Gebietes.

Bleiben wir nun zunächſt auf dem hiſtoriſchen Gebiete ſtehen, und präfen unter der Vorausſetzung der relativen Glaubwürdigkeit der ſynoptiſchen Evangelien die Verſchiedenheiten und Widerſprüche zwiſchen ihnen und Johannes[1] im Einzelnen genauer: Jeder angreifenden Kritik iſt es natürlich, den Bogen ſo ſtraff als möglich zu ſpannen. Und ſo darf nicht befremden, wenn die Verſchiedenheiten und Widerſprüche von den Gegnern überall auf die Spitzen getrieben den Schein des Spezifiſchen bekommen, während ſie auf ihr wahres Maaß gebracht doch nur quantitativer Art ſind.

Der hervorſtechendſte Gegenſatz zwiſchen Johannes und den Synoptikern liegt in der Lehr- und Redeweiſe Jeſu. Dieſe nun, ſagt man, ſey in den ſynoptiſchen Evangelien einfach, gnomiſch oder ſpruchartig, paraboliſch, voll natürlicher, jüdiſchrabbiniſcher Beredtſamkeit, ohne dialektiſche Künſteley, ohne Myſtik, in dem Joh. Evangelium dagegen faſt von allem das unvereinbare Gegentheil.

Dieſer Unterſchied iſt im Allgemeinen unverkennbar. Allein auch in den drey erſten Evangelien ſpricht und lehrt

1) Die frühere Betrachtungsweiſe dieſes Unterſchiedes ſ. in E. A. Borger's Schrift: de constanti et aequabili J. Chr. indole, doctrina et docendi ratione s. Comment. de evangelio Ioannis cum Matth. Marci et Lucae evangeliis comparato. P. 1. 1816. 8. In Folge von Bretſchneiders Probabilia erſchien Rettberg (Göttinger Preisſchrift) an. Ioannes in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis repugnet. Gotting. 1826. 8.

doch Jesus nicht überall auf dieselbe Weise, sondern in den verschiedenen Kreisen und Verhältnissen verschieden, bald überwiegend gnomisch und parabolisch, wenn er mit dem Volke zu thun hat, oder den Jüngern die ersten anregenden Belehrungen, oder in gebietender und verbietender Form besondere Instructionen ertheilt, bald aber, wenn er mit gelehrten und gebildeten Gegnern sich streitend unterredet, mehr dialektisch und argumentirend, wie z. B. Matth. 12, 22 ff. 22, 15 ff. 23 ff. 41 ff. Da die synoptischen Evangelien mehr das Leben Christi unter dem Volke darstellen, so ist natürlich, daß die mehr populäre Rede- und Lehrweise Christi bey ihnen vorherrscht. Die allgemeine Tradition, woraus sie hervorgegangen sind, erfaßte natürlich mehr das Frappante, Kurze, die behaltbarsten Spitzen. Johannes dagegen theilt gerade eine Auswahl solcher Unterredungen mit, in denen Jesus theils rabbinische Gegner bestreitet, theils in vertrauteren Kreisen seine Lehre genauer entwickelt und eindrücklich zu machen sucht. Man kann nicht sagen, daß darin der Jüdische Typus etwa zurückträte. Das Jüdisch Naive, Parabolische, Gnomische fehlt darin nicht ganz, vergl. 4, 9 ff. 33 ff. 6, 32 ff. 10, 1 ff. 15, 1 ff. Aber freylich spricht Jesus bey Johannes mehr allegorisirend, mehr in änigmatischer, bildlicher Rede; als parabolisch nach synoptischer Art. Er sucht, wie es scheint, das Paradoxe [1]), Doppelsinnige, und die bildliche Rede spinnt sich, ohne Parabel zu werden, oft länger fort, als man erwartet. Allein dieß ist doch auch, wenn man will, Jüdische Art. Sie wird auch durch die synoptische um so weniger ausgeschlossen, da, wie nachher sich zeigen wird, weder Johannes, noch die Synoptiker die Reden Christi buchstäblich authentisch referiren, und Johannes bewußter Weise gerade am wenigsten, so daß nach billigem Abzug

1) Nach Weiße fehlt den Joh. Reden alle sogenannte Pointe, worin die synoptischen so reich seyen. Aber dieß ist eben nur eine handgreifliche Uebertreibung.

der Verschiedenheit, die in der unverkennbaren Johanneischen Einmischung und der synoptischen Enthaltsamkeit und auch wohl Ermäßigung liegt, die Substanz der Reden Jesu in beyderley Relationen gleicher wird.

Man wirft der Johanneischen Redeweise Jesu ein gewisses mystisches Dunkel vor, welches eben von Johannes ausgehe. Aber, wenn darunter verstanden wird das Hinausweisen Christi über seine irdische Erscheinung und den nächsten, populären, praktischen Eindruck derselben auf den himmlischen Hintergrund seines Wesens, so hat freylich Johannes mehr solche mystische Reden, aber die Synoptiker lassen es doch nicht ganz daran fehlen, s. Matth. 11, 25 ff. 22, 41 ff. 25, 31 ff.

Dieß führt unmittelbar auf den Lehrinhalt der Reden Jesu, der ihre Form wesentlich bestimmt. Man hat gesagt, dieser vornehmlich sey bey Johannes ein wesentlich anderer, als bey den Synoptikern.

Die synoptischen Reden sind allerdings mehr ethischen, als dogmatischen Inhalts; sie haben vorzugsweise die sittliche Idee des Reiches Gottes zu ihrem Gegenstande, und sind in sofern faßlicher, praktischer, auch mannigfaltiger, selbst in ihrem polemischen Theile. Die Johanneischen dagegen, besonders auch die polemischen, sind vornehmlich Entwicklungen des Satzes, daß der Logos in Christo Mensch geworden, also mehr dogmatischer Art, und schon in sofern einförmiger. Ihr Hauptinhalt ist die Person, Würde und höhere Natur Christi. Die Idee des göttlichen Reiches tritt in diesem bestimmten Ausdrucke mehr zurück. Aber diese Idee fehlt doch bey Johannes nicht ganz 1, 50. 3, 3 ff.; ja in anderer, weniger historischen Gestalt auf ihren wahren Inhalt, als die Gemeinschaft Himmels und der Erde 1, 52., als die Gemeinschaft mit dem Erlöser im Glauben und in der Liebe, zurückgeführt, durchdringt sie die sämmtlichen Johanneischen Reden. Mag die synoptische Fassung mehr die ursprüngliche seyn, die Johanneische ist darum

nicht unwahr, sie ist mehr Entwicklung, aber sie entwickelt dieselbige sittliche Idee. Es stände schlimm, wenn, wie man wohl gesagt hat, Jesus in den synoptischen Relationen ein ganz anderes persönliches Bewußtseyn von sich hätte, als in der Johanneischen, dort eben nur als ausgezeichneter vorzugsweise Messianischer Prophet von besondern Gaben gelten wollte, hier aber als übermenschliches Wesen. Allein so wenig er bey Johannes verleugnet, ein wahrer Mensch zu seyn, ein großer Lehrer und Prophet, so wenig fehlt ihm in den Synoptikern, z. B. Matth. 25, 31 ff. 26, 64. 28, 18. 11, 25 ff. 22, 41 ff., das Bewußtseyn, der Sohn Gottes in einem Sinne zu seyn, der mit dem Johanneischen so sehr zusammenfällt, daß der eine den andern voraussetzt und in sich schließt. Was von Verschiedenheit zurückbleibt, erklärt sich leicht daraus, daß Johannes die synoptische Tradition voraussetzend eben die Absicht hat, Christum vorzugsweise unter dem Gesichtspuncte des eingebornen Sohnes, des menschgewordenen Logos darzustellen, und zu dem Ende die betreffenden Reden und Aussprüche Christi zusammenstellt und entwickelt. Damit hängt denn auch zusammen, daß Joh. vornehmlich dogmatische Disputationen Jesu mit seinen Gegnern mittheilt. Aber wenn man sagt, in den Synoptikern greife er die Gegner eben nur auf dem sittlichen Gebiete an, im Johannes auf dem dogmatischen, so ist auch das nur ein quantitativer Unterschied. Auch in den synoptischen Streitreden wird das falsche Dogma des Jüdischen Unglaubens bestritten, wie 12, 25 ff. 22, 23 ff. 41 ff., und im Johannes wird der Jüdische Unglaube so sehr bis in seine sittliche Wurzel, den Ehrgeiz, den Mangel an Wahrheitssinn und an Liebe zu Gott, verfolgt, daß man doch am Ende nur sagen kann, dort greife Jesus die sittlichen Erscheinungsformen des Jüdischen Unglaubens an, hier seine innersten sittlichen Wurzeln.

Weder ist der Lehrinhalt der Reden Jesu bey Johannes so einseitig, daß er nicht objectiv als Ergänzung des

ſynoptiſchen Lehrinhalts gelten könnte, noch dieſer ſo vollſtändig und abgeſchloſſen, daß die Johanneiſche Darſtellung deßhalb als unwahr angeſehen werden müßte. Schon die Pauliniſche Lehre von Chriſto, wenn der Apoſtel ſie nicht etwa rein aus ſich erfunden haben ſoll, ſetzt mehr dogmatiſchen Lehrinhalt in den Reden Jeſu voraus, als die Synoptiker haben [1]).

Man hat aber die ganze Erſcheinung und Handlungsweiſe im Johannes ſo verſchieden von den ſynoptiſchen gefunden, daß man fürchtet, Joh. gebe ſtatt des hiſtoriſchen ein willkührlich gemachtes Bild von Chriſto. Insbeſondere hebt man hervor, daß Jeſus, während er in den drey erſten Evangelien anfangs faſt verſchweige, daß er der Meſſias ſey, dann vor dem Volke und den Feinden nicht viel davon rede, ja ſelbſt den Jüngern verbiete, ihr Bekenntniß ſeiner Meſſianiſchen Würde auszubreiten, bey Johannes von vorn heraus ſage, beweiſe und rühme, daß er der Meſſias ſey.

Allein das wahre faktiſche Verhältniß in dieſem Puncte iſt dieß, daß Jeſus in den ſynopt. Evv. ſo wenig verbietet, ihn als Meſſias zu bekennen, daß er den Petrus Matth. 16, 17 ff. wegen ſeines Bekenntniſſes lobt und ſich freuet, daß einfache Gemüther ihn anzuerkennen vermögen, Matth. 11, 25 ff., daß er Wunder thut, um ſich als Meſſias zu bewähren, und ſich gleich in der Bergpredigt, in Parabeln und ſonſt als Herrn des Meſſianiſchen Reiches darſtellt. Wenn er nun unter beſonderen, uns zum Theil nicht näher bekannten Umſtänden, z. B. Matth. 16, 20., den Jüngern, an andern Orten aber den Geheilten verbietet, zu ſagen, daß er Chriſtus ſey, wenn er dämoniſche Bekenntniſſe verſchmäht, und oberflächliches Reden Leichtgerührter darüber nicht verbreitet haben will, handelt dieſer ſynoptiſche Chriſtus nach den jedesmahligen beſondern Verhältniſſen anders,

1) Vergl. Frommann a. a. O. S. 47 ff. u. 480 ff.

als der Johanneiſche, der zwar in Worten und Werken von Anfang an bekennt, daß er Chriſtus ſey, ſich aber dem begeiſterten Ausrufe des ſinnlich bewegten Volkes, daß er der große erwartete Prophet ſey, entzieht Joh. 6, 14. 15., und dem Bekenntniß des Petrus, daß er der Heilige Gottes ſey, faſt niederſchlagend antwortet, einer unter den Zwölfen ſey ſein Feind 6, 69 u. 70.?

Daß die Subſtanz der Geſchichte Jeſu in der Joh. und ſynoptiſchen Relation durchaus dieſelbe ſey, lehrt die Vergleichung der bey aller Eigenthümlichkeit des Johannes ziemlich zahlreichen Parallelen, in denen ſogar einige wörtliche Uebereinſtimmung bemerkbar wird.

Wenn Johannes die ſynoptiſche Tradition im Allgemeinen vorausſetzt, ſo erklärt ſich, wie er ſowohl vieles dort Erzählte auslaſſen, als einiges davon aufnehmen konnte. Er erweitert freylich den evangeliſchen hiſtoriſchen Stoff, nicht nur, indem er einzelne wichtige Begebenheiten erzählt, welche die Synoptiker nicht haben, z. B. die Erweckung des Lazarus, ſondern auch, indem er die Dauer des Lehramtes Chriſti wenigſtens um ein ganzes Jahr verlängert, und die Oertlichkeit deſſelben erweitert. Aber dieſe Erweiterungen haben meiſt ſo viel innere Wahrſcheinlichkeit, daß ſie der Johanneiſchen Authentie eher günſtig ſind. Die längere Wirkſamkeit, ſodann das frühere und häufigere Auftreten Jeſu in Jeruſalem zu den Feſtzeiten, endlich die allmähliche Steigerung des Kampfes zwiſchen ihm und der hohenprieſterlichen und phariſäiſchen Parthey, ſind an ſich hiſtoriſch wahrſcheinliche Thatſachen, und bringen in die ſynoptiſche Lebensgeſchichte Zuſammenhang und natürliche Entwicklung, welche ſonſt fehlen.

Man hat aber dem Johannes vorgeworfen, daß er faſt von Anfang an auf Seiten der Juden nur Unglauben und Feindlichkeit gegen Jeſus erblicke, woraus freylich die letzte Kataſtrophe ſcheinbar erklärlicher werde, aber viel natürlicher werde doch von den Synoptikern erzählt, daß das Volk Jeſu

im Ganzen angehangen habe, daß die feindliche Obrigkeit eben aus Furcht vor dem Volke ihn geſchont habe; dagegen erſcheine die myſteriöſe Art, wie nach Johannes Chriſtus ſich den Nachſtellungen zu entziehen pflege, ganz willkührlich, und es entſtehe der Verdacht, als habe Johannes durch dergleichen Scenen ſeinen Chriſtus eben nur durch den Contraſt verherrlichen wollen. — Allein Joh. leugnet und verſchweigt nicht, daß das Volk im Ganzen Chriſto angehangen, 2, 23. 4, 42. 45. 6, 14. 15. 7, 12. u. a. [1]); er ſagt mehr und weniger deutlich, daß jene Anhänglichkeit Chriſto mehr als einmahl Schutz gewährt, ja daß er dieſen Schutz ſogar geſucht habe, vergl. 7, 1 – 14. 7, 44. 49. 8, 59. 11, 45 ff. 12, 19. Dabey ſteht es einem Apoſtel wohl an, die Errettungsſtunden als göttliche Fügungen anzuerkennen. Ueberhaupt aber läßt ſich, weil Chriſtus auch nach den Synoptikern faſt von Anfang an Widerſpruch und Beyfall zugleich fand, recht gut eine zwiefache, gleich hiſtoriſche Darſtellung denken, von denen die eine überwiegend den erſten günſtigen Eindruck im Volke, und die anziehende, ſammelnde Thätigkeit Jeſu beſchreibt, die andere mehr die kritiſche, Feindſchaft erregende Wirkſamkeit, deren Ende der Kreuzestod war.

Der Verrath des Judas, ſagt man, ſey ſchon nach der ſynoptiſchen Relation ein ſchwer zu löſendes Räthſel, aber Johannes mache daſſelbe durch ſeine Erklärung aus der Geldſucht des Judas, beſonders aber dadurch, daß er

1) Nicht bloß gedenkt er, wie Weiße meint, „eines vorübergehenden Erfolgs, den es Jeſu — immer nur bey einem kleinen Theile des Volkes zu erringen gelang.“ Nach 7, 49. und 12, 19., alſo noch gegen das Ende, ſagen die Phariſäer, die ganze Welt hängt ihm an. Ja 12, 42. ſagt Joh. ſelbſt, viele Archonten hätten an Chriſtus geglaubt. Sagen denn die drey erſten Evv. mehr? Und wenn nach Joh. beſonders die Wunder das Volk erregen, ſteht es bey den Synoptikern anders? Hätte Joh. unglücklicher Weiſe öfter bemerkt, als geſchieht, 4, 41 ff. 8, 30. vergl. 6, 68. 7, 40. 41 – 46., daß die Rede Jeſu Gläubige gemacht habe, wie ſchnell würde die neue Kritik ſagen: Das lügſt Du, die Synoptiker meinen anders!

Jesum von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς) 6, 64. 70. 71. den Verrath vorherwissen lasse, zu einem unauflösbaren; das gezieme sich aber nicht für einen Apostel, den Synoptikern gegenüber [1]). Allein, daß jene That, wie viel Plötzliches auch in ihr gewesen seyn mag, nicht rein plötzlich entstand, sondern aus tief verborgenen Fäden nach und nach, ist nach dem Gesetz des sittlichen Lebens ein historisches Postulat. Wenn nun doch auch die Synoptiker in der Verhandlung des Judas mit dem Synedrium, Matth. 26, 14. Mark. 14, 11. Luk. 22, 5., auf die Habsucht des Judas hinweisen, wie kann man die Erklärungsweise des Johannes mit der synoptischen verglichen unhistorisch nennen? Man müßte, wenn Joh. es nicht sagte, vermuthen, daß Christo der böse Zug im Gemüth des Jüngers nicht entgangen sey. Johannes macht aber Christum nicht zur göttlichen Allwissenheit und Prädestination, sondern läßt ihn 6, 70. doch nur von der drohenden Gefahr sprechen, daß einer unter den Zwölfen sein Feind werden könne. Johannes mag dieß zu stark, zu prägnant genommen haben, aber er bewahrt doch den leiseren, allgemeineren Ausdruck Christi. Schwerlich aber würde ein Anderer, als ein Apostel, ein so frühes, weissagendes Wort Christi referirt, oder wenn er es erdichtet, so mäßig ausgedrückt haben.

Es giebt Unvereinbares zwischen Joh. und den Synoptikern. Nach Joh. ist z. B. Christus nicht am ersten Paschatage gekreuzigt worden, sondern Tags zuvor. Eine Vereinigung mit der synoptischen Tagesbestimmung ist unmöglich. Aber die synoptische hat so viel innere Bedenklichkeiten [2]), daß sie leicht der Johanneischen weicht. So gewinnt Joh. selbst bey dem Unvereinbaren.

Spätere Erdichtung ohne und außer aller Geschichte würde zur Vereinigung mit den Synoptikern ungleich ge-

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. §. 117.
2) S. m. Commentar zu 18, 28.

ſchmeidiger ſeyn, wie z. B. das Evangelium des Nikodemus. Eine ſolche würde nicht ſowohl neue, zum Theil doch ſpröde Thatſachen hinzufügen, als vielmehr den ſynoptiſchen Stoff nur ausmahlend erweitern.

2. Wenn die ſynoptiſche Relation die Johanneiſche nicht als Ungeſchichte ausſchließt, ſondern ſogar ſtellenweiſe aus derſelben Beſtätigung, Klarheit, Zuſammenhang gewinnt, ſo liegt darin ein unzerſtörbarer Schutz gegen den Verdacht einer ſpätern Dichtung.

Indeß wäre möglich, daß das Evangelium neben echt hiſtoriſchen Stücken doch ſo viel dem hiſtoriſchen Charakter und Verhältniß des Apoſtels Widerſprechendes enthielte, daß die Vermuthung entſtehen könnte, das Ganze ſey, obwohl aus guten Traditionen, doch von einem Späteren willkührlich zuſammengedichtet.

So ſtänden wir vor der zweyten Angriffslinie.

Hier tritt uns zuerſt der Einwurf entgegen, daß das Evang. an mehreren Stellen eine mit dem Apoſtel Johannes, als einem unmittelbaren Zeugen, ſchwer zu reimende Abhängigkeit von ſchriftlichen oder mündlichen Traditionen verrathe. Beſonders bedenklich erſcheine dieſe Abhängigkeit Kap. 4, 44. 13, 20. 14, 31., wo der Verf. Reminiſcenzen aus der ſynoptiſchen, gleichviel mündlichen oder ſchriftlichen, Tradition auf unpaſſende Weiſe eingeflochten habe [1]), was um ſo mehr beweiſe, daß derſelbe nicht der Apoſtel Johannes ſeyn könne.

Die Zuſammenhangsloſigkeit des Ausſpruchs, 13, 20. vergl. Matth. 10, 40., iſt unleugbar, auch exegetiſch ſchwer zu heben, wenn nicht unmöglich. Aber dieſelbe kritiſch aus einer Reminiſcenz an die Inſtructionsrede der Apoſtel Matth. 10., vermöge einer zufälligen, faſt lexikaliſchen (vergl. ἀπόστολος V. 16.) Gedankenverknüpfung, wie ſie wohl bey den Synoptikern vorkomme, zu erklären, geſtattet

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. §. 81.

die ſonſtige Compoſitionsweiſe des Evangeliums nicht. Eher läßt ſich dem älteſten Text eine Gloſſe zutrauen, als dem Evangeliſten eine ſolche Gedankenloſigkeit. Kap. 4, 44. iſt mit der proverbiellen Form des Ausſpruchs die Möglichkeit gegeben, daß Jeſus denſelben zu verſchiedenen Zeiten verſchieden gebraucht habe. Der geſchichtliche Zuſammenhang iſt dunkel, aber doch nicht unmöglich. Bey 14, 31. giebt ſelbſt Dr. Strauß die Möglichkeit einer Erklärung [1]) zu, wonach die Erzählung gerade recht den Charakter eines Augenzeugen tragen, aber freylich auch den Vorwurf der Unvollſtändigkeit und Undeutlichkeit verdienen würde. Aber doch lieber dieß, als einem ſonſt verſtändigen Schriftſteller ein Gemiſch von Gedankenloſigkeit und Ueberlegung aufbürden, welches man Mühe hätte ſich zu conſtruiren, wenn, wie Strauß vermuthet, das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν! aus einer verwirrten Reminiſcenz an Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. entſtanden wäre. Hat der falſche Johannes, wie man meint, ſonſt Zuſammenhang erdichtet, wo urſprünglich keiner war, wie ſollte er von dieſer Freyheit überall da keinen Gebrauch gemacht haben, wo er doch ſelber fühlen mußte, daß ſeine Erinnerungen an Geleſenes oder Gehörtes zuſammenhangslos waren. Gewiß hat Johannes nicht gedankenlos, alſo auch in ſeinem Sinne nicht zuſammenhangslos geſchrieben. Aber wenn uns nicht alles gleich in lichtem und leichtem Zuſammenhange erſcheint, und Joh. die Schuld davon trägt, ſo folgt doch nur, daß er eben kein Meiſter im Erzählen war. Wie groß oder gering ſeine natürliche Gabe im Erzählen und Schreiben war, wiſſen wir nicht. Aber ſelbſt die Gegner räumen doch gut und glaubhaft erzählte Stücke ein. In der Hitze des Streites iſt's erklärlich, aber es iſt nie gerecht, nie kritiſch, wenn, wie noch Weiße thut, entſchieden unechte Stellen, wie 5, 3. 4. und 7, 53 – 8, 11. für echt

1) Vergl. den Commentar zu d. St.

gehalten, oder die unabweislichen Zweifel an der Echtheit von Kap. 21. hartnäckig abgewieſen werden, um nur recht viel augenſcheinliche Belege dafür zu haben, daß der vermeintliche Apoſtel aus trüben Bächen der Tradition geſchöpft habe. Das ſind ſtumpfe Waffen!

Aber ſcharf iſt, wenn nicht wieder allzuſcharf, was Strauß und Weiße ſagen, daß Wundererzählungen, wie die Johanneiſchen, nie aus unmittelbarem apoſtoliſchen Zeugniß, ſondern immer nur aus der rein erdichtenden, oder mißverſtehenden, mißdeutenden, Parabeln Chriſti in Wunderwerke Chriſti verwandelnden Sage entſtanden ſeyn können. Der ſchlechte traditionelle Grund und Charakter des ganzen Evangeliums wäre ſo freylich im Voraus entſchieden. Aber wird ſich dieſer Satz je aus der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters erweiſen laſſen? Und doch würde nur dieß, nicht die aprioriſche Leugnung oder Behauptung des Wunders entſcheiden.

Ein Anderes iſt, wenn den Joh. Erzählungen, an denen man ſonſt die Anſchaulichkeit eines Augenzeugen gerühmt hat, Mangel an wahrer Anſchaulichkeit und innerer Wahrſcheinlichkeit vorgeworfen wird. Hierüber läßt ſich auf dem hiſtoriſchen Gebiete ſtreiten. Und in der That, wenn alle Erzählungen des Joh. ſo durchaus unanſchaulich und innerlich unwahrſcheinlich ſind, wie Weiße beiſpielsweiſe von der Erzählung 5, 1 ff. nachgewieſen zu haben glaubt, ſo iſt's um die apoſtoliſche Authentie geſchehen. Allein vor allem iſt zu bedenken, daß die Anſchaulichkeit einer Erzählung etwas ſehr Relatives iſt, ſowohl im Geiſte und der Abſicht des Erzählenden, als für den Hörenden oder Leſenden. Eben an jenem Beyſpiele kann man recht ſehen, wie leicht die Kritik in ſolchen Fällen der Gefahr erliegt, an den Schriftſteller übertriebene Forderungen, ſpitzige Fragen zu ſtellen, und Schwierigkeiten zu machen nach einem durchaus ſubjectiven und modernen Maaßſtabe, woran der populäre Schriftſteller und ſeine erſten populären Leſer nicht

von weitem denken konnten. Weiße fragt z. B.: wie doch der Kranke am Teiche Bethesda, wenn am Sabbath nicht erlaubt gewesen, ein Kissen oder Bett zu tragen, das seinige an jenem Tage in die Nähe des Teiches geschafft bekommen habe? Könnte Johannes nicht antworten, an jenem Tage eben nicht, — aber was kümmerts mich und meine Leser, an welchem. Die besten Erzähler lassen aus, oder kürzen ab, was zumahl ein so viel späterer Leser gern genauer und vollständiger wüßte. Die Bestrebung der neueren Kritik, in den Joh. Erzählungen Mangel an Anschaulichkeit nachzuweisen, ist eine nothwendige Ermäßigung des früheren Lobes auf Kosten der Synoptiker. Aber denselben alle Anschaulichkeit abzusprechen, wäre eine Paradoxie, welche auf der gegnerischen Seite mit dem Lobe, welches sie dem Geschick des erdichtenden Pseudojohannes zu zollen pflegt, schlecht stimmen würde.

Eine andere Gruppe von Einwürfen bezieht sich theils auf die etwas seltsame Art, wie das persönliche Verhältniß des Apostels zu den Begebenheiten halb versteckt und halb ausgedrückt wird, theils darauf, daß diesem Verhältnisse manches zu wenig zu entsprechen scheint. Aber die Art, wie Johannes sich bezeichnet, als der Jünger, den der Herr lieb hatte, als der andere Jünger, als unmittelbarer Zeuge, ist zwar selten, aber doch individuell und in sich zusammenstimmend genug, dabey zu sehr von der apokryphischen Art abweichend, um betrüglich zu seyn. Indessen, meint Dr. Strauß [1]), hafte daran so lange der Schein des Betrüglichen, als nicht die anderweitigen Dunkelheiten, womit das persönliche Verhältniß des Apostels im Evangelium beschwert bleibe, weggeschafft seyen. Unter diesen sey die beschwerlichste die, daß Johannes seinem eigenen Bruder Jakobus, wenn doch dieser nach den synoptischen Evv. zu den drey bevorzugten Aposteln gehöre, sein Recht so wenig

1) S. Leb. Jesu. §. 73. Bd. 1. 627.

widerfahren laſſe, daß er Kap. 1, 35 ff. unter mehreren Berufungsgeſchichten auch ſeine eigene erzähle, den Jakobus aber gar nicht erwähne, ja durch das ganze Evangelium hindurch ihn nicht einmahl nenne.

Dieß wäre allerdings ſehr auffallend, wenn die ſynoptiſche Berufungsgeſchichte der beyden Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. Mark. 1, 16 ff. u. Luk. 5, 1, ff. mit der Johanneiſchen Kap. 1, 35 ff. identiſch wäre, und dabey unbedingte Glaubwürdigkeit hätte. Aber weder das eine noch das andere kann ich zugeben. Recht überlegt, wird mir viel ſchwerer zu begreifen, wie ein Pſeudojohannes Kap. 1, 35 ff. wider die ſynoptiſche Tradition die Mitberufung des Jakobus unerwähnt laſſen konnte, als daß der wahre Johannes ſeinen Bruder nicht erwähnt, weil er eben nicht dabey war, als er und Andreas von dem Täufer zu Chriſto gewieſen wurden und die anderen dort erwähnten Jünger in der Jordanaue und bey der Rückkehr nach Galiläa dazu kamen. Ich zweifle nicht, daß Jakobus, der Bruder des Joh., zu der engeren apoſtoliſchen Trias gehörte. Aber doch auch in der ſynoptiſchen Relation tritt er gar nicht beſonders hervor, ſondern eben nur Petrus. Die Apoſtelgeſchichte erwähnt ſeinen Märtyrertod, aber von ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit ſagt ſie kein Wort. So tritt er überall in der Tradition zurück. Wenn er nun in allen den Auftritten, wo Johannes ſich und andere Apoſtel erwähnt, eben nicht hervortrat, zufällig oder nach ſeiner gewöhnlichen Weiſe, wie konnte Joh. ihm ein anderes Recht widerfahren laſſen, als ihn nicht zu nennen? Verlangt man, Joh. habe des Anſtands wegen, oder aus edler Bruderliebe ſolche Begebenheiten, wo Jakobus ſich irgendwie auszeichnete, beſonders aufnehmen müſſen, ſo ſcheint mir dieß für die antike Objectivität des Evangeliums zu modern und ſubjectiv.

Man ſagt aber ferner, der Verf. des Evang. könne weder ein Paläſtinenſiſcher noch überhaupt ein geborener Jude geweſen ſeyn. Schon das errege Bedenken, wie ein

Paläſtinenſiſcher Mann zu der dogmatiſchen Formel des θεὸς λόγος, überhaupt zu einem ſo metaphyſiſchen Begriff vom Sohne Gottes gekommen ſey. Indeſſen wolle man zugeben, daß ſich dieß aus der längeren Epheſiniſchen Wirkſamkeit des Apoſtels hinreichend erkläre. Aber wie ein geborener Paläſtinenſer von den Juden, wie von Dritten, denen er gar nicht angehöre, ſprechen könne 2, 13. 23. 11, 55. ἡ ἑορτὴ, τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, 8, 17. (wo Jeſus das Jüdiſche Geſetz ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος nennt,) ſey ſchwer zu begreifen, noch ſchwerer aber, wie derſelbe nicht unbedeutende archäologiſche 7, 52. 9, 7. 11, 49 - 52. u. 1, 28. 3, 23. 4, 5 - 7. geographiſche Irrthümer hegen könne.

Indeſſen findet man bey genauerer Betrachtung in den letzteren Stellen, auch in den von de Wette hinzugefügten, 4, 52. 18, 1., anſtatt der vermeintlichen geographiſchen Irrthümer, nur geographiſche Schwierigkeiten, die uns ein Pſeudojohannes wohl ſchwerlich gemacht haben würde. Die archäologiſchen Bedenklichkeiten aber 11, 49 - 52. u. 7, 52. verſchwinden bey genauerer Auslegung. In der letzten Stelle irrt über das Vaterland der Propheten nicht ſowohl Johannes, als das Synedrium, wie er es darſtellt. In der erſteren aber meint Joh. nicht, daß der Hoheprieſter jährlich wechſ'le, ſondern, daß eben gerade im Leidensjahre Kaiphas Hoherprieſter geweſen. Kap. 9, 7. hat die neuere kritiſche Grammatik die Erklärung von Σιλωάμ durch ἀπεσταλμένος für richtig erklärt, und nur über die Echtheit, den Sinn und Zweck der eingeſchalteten Erklärung kann man unbeſchadet der Authentie des Ganzen ſtreiten. Endlich aber berückſichtigt man, daß, als Johannes ſchrieb, die Jüdiſche Gemeinſchaft und Nationalität ihm in religiöſer Hinſicht ſchon innerlich fremd geworden war, ſo wird man ſeine Art, von den Juden wie von Dritten zu ſprechen oder ſprechen zu laſſen, natürlich finden.

Aber die Gegner laſſen nicht nach. Noch einmahl rufen ſie die Reden Jeſu, abgeſehen von ihrem ſynoptiſchen Ver-

hältniſſe, als Zeugen gegen die apoſtoliſche Authentie des Evangeliums auf. Die bloßen Geſchmacksurtheile, die hie und da verlautet ſind, von Langerweile an den redſeligen und ſich wiederholenden, oder von Verdrießlichkeit über die dunklen, kalt abſtracten Reden ſind kritiſch werthlos und kommen nicht in Betracht. Die wahre kritiſche Frage iſt, ob die Reden Jeſu ſo authentiſch ſind, daß ſie von dem Apoſtel Johannes verfaßt ſeyn können? Wir werden nachher [1]) zeigen, daß denſelben keine buchſtäbliche Treue zugeſchrieben werden könne, daß insbeſondere die längeren, ohne nach Art rhetoriſcher Geſchichtſchreiber frey erdichtet zu ſeyn, doch theils im Ausdruck, theils hie und da in der Gedankenentwicklung zu ſehr dem Briefe des Johannes ähneln, als daß man ſie für abſolut authentiſch halten dürfte. Unter dieſer Vorausſetzung würde der Einwurf wegfallen, daß der Apoſtel Johannes ſchwerlich ohne Hülfe von Denkſchriften aus früherer Zeit, eigenen oder fremden, die ſich nicht nachweiſen laſſen, ſo lange Unterredungen im Gedächtniß treu hätte behalten können, aber die Frage würde bleiben, ob die Reden, insbeſondere die Unterredungen, ihre freyere Behandlung zugegeben, dem Charakter eines unmittelbaren Augenzeugen entſprechen, oder nicht?

Weiße, davon ausgehend, daß es ſchwer ſey, die Johanneiſche Echtheit des erſten Briefes zu leugnen, findet gerade in der Uebereinſtimmung der Reden mit dem Briefe eine Bürgſchaft dafür, daß das Ev. zu ſeiner urſprünglichen Subſtanz echte Johanneiſche *λόγια Κυρίου* habe. Indeſſen iſt die Echtheit dieſes Briefes nicht weniger problematiſch. Aber die theilweiſe Uebereinſtimmung der Ausſprüche Chriſti bey Johannes mit den ſynoptiſchen, ferner die überall ſichtbare Selbſtbeherrſchung des Verf. in der freyen Behandlung der Reden, endlich die Ehrlichkeit und Treue in der Mittheilung urſprünglich unverſtandener Ausſprüche

1) S. §. 14.

Christi, — dieß alles zusammen begründet die Ueberzeugung, daß wir in den Joh. Reden eine hinreichende Substanz echter Worte Christi haben. Nun wirft man aber der Joh. Composition besonders zweyerley vor, woraus das Unhistorische und somit das Unapostolische derselben erhelle. Das Eine ist, daß Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen fast ganz auf dieselbe Weise rede, zu Nikodemus, wie zu der Samaritanerin und dem Volke in der Synagoge von Kapernaum, hier nicht verständlicher, als dort. Das Andere ist, daß man an den Zwischenreden, Erwiederungen nicht selten die Angemessenheit und die gehörige Verschiedenheit vermisse, daß, wie die Reden Christi eine stehende Manier und verdrießliche Einförmigkeit haben, so die Unterredenden, Geneigte (Nikodemus) und Abgeneigte, Schüler und Feinde, auf gleiche Weise in fleischlichem Unverstande und Mißverstand befangen erscheinen [1]).

In diesem doppelten Vorwurfe ist zweyerley wahr. Eine gewisse Einförmigkeit der Reden und Unterredungen, auch eine gewisse hie und da bemerkbare Unangemessenheit der Fragen und Antworten kann nicht geleugnet werden.

Allein jene Einförmigkeit hat an der individuellen Verschiedenheit der Personen und Scenen so sehr ihre Grenze, daß sie, je mehr man die einzelnen Unterredungen vergleicht, gemildert wird und aufhört, anstößig zu seyn. So antwortet doch die Samaritanerin ganz anders, als Nikodemus, und dieser wird von Christus anders behandelt, als jene. So ist auch der Gedankeninhalt dort ein anderer, als hier. Eben so sind die Unterredungen Kap. 5. 6. u. 8. zwar gleich polemischer Art, aber Veranlassung, Unterbrechung und Fortgang durchaus verschieden. In dieser Ermäßigung scheint mir die Einförmigkeit ihren Grund darin zu haben, daß Johannes sich aus dem Totaleindruck der Reden und Unterredungen Christi gewisse allgemeine

1) S. Strauß a. a. O. Bd. 1. S. 730 ff.

Grundgedanken, gewiſſe Grundtypen abſtrahirt hatte, und dieſe bey aller Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit in ſeiner Compoſition hervortreten läßt. Dazu kommt, daß Joh., wie ſein Brief zeigt, eine gewiſſe Neigung hat, Aehnliches zuſammenzuſtellen, und überall darauf aus iſt, die Grundideen, die einfachen Grundgegenſätze im Leben und in der Lehre Jeſu hervorzuheben.

Was aber die Gegner und Zwiſchenredner in den Geſprächen betrifft, ſo kann man ſich denken, daß Joh. dabey von dem allgemeinen, hiſtoriſch vollkommen wahren Eindruck ausging, daß Jeſus überall mit fleiſchlichem Unverſtand und Mißverſtand zu kämpfen hatte, ſelbſt bey ſeinen Jüngern, die oft das Einfachſte nicht verſtanden. In den ſynoptiſchen Evangelien erſcheinen die Gegner, die Jünger, die Geneigten und Ungeneigten weſentlich nicht anders, vergl. Matth. 13, 10–15., wo das Nichtverſtehen von Seiten der Hörer ſogar als Erfüllung einer Weiſſagung betrachtet wird, ferner 13, 36. 15, 15 ff. 16, 5–12. Selbſt da, wo die Phariſäer und Sadducäer in den ſynopt. Relationen ſpitzfindig klug ſprechen, machen ſie doch den Eindruck geiſtiger oder geiſtlicher Verſchloſſenheit und Beſchränktheit, die am Ende ſo weit ging, ſich in der Kreuzigung Chriſti ein bleibendes Denkmahl zu errichten. Mag daher Joh. hie und da die fleiſchliche Denkweiſe der Juden etwas zu ſtark hervortreten laſſen, — oft aber liegt dieß nur in der Auslaſſung von Mittelgliedern der Unterredung, — genug, erdichtet, erfunden, um nur durch den Contraſt ſeinen Chriſtus zu verherrlichen, hat er ſie nicht.

Mit jener Auslaſſung von Mittelgliedern, überhaupt mit der nicht ſeltenen ſummariſchen Relation der Unterredungen hängt zuſammen, daß Frage und Antwort zuweilen incongruent ſind. Am meiſten bemerkt man dieß bey ſogenannten Oxymoren oder Räthſelworten, welche bey Johannes Chriſtus nicht weniger liebt, als der Täufer. In ſolchen Fällen mag der geiſtliche Unverſtand der Unterredenden

nur zu natürlich gewesen seyn. Ein späterer, rein erdichtender Erzähler, den kein historischer Stoff band, würde uns Schwierigkeiten der Art eher erspart, als gemacht haben.

So ist nach meiner Ueberzeugung auch die zweyte Angriffslinie nicht stark genug, um die Authentie des Joh. Evangeliums zu besiegen.

Keinem aufmerksamen Beobachter aber kann entgehen, daß an manchen Puncten des Streites die Entscheidung mehr auf subjectiven Auffassungen, Standpuncten, Voraussetzungen, als rein objectiven, für sich sprechenden Thatsachen beruht. Man kommt am Ende von beyden Seiten auf eine allgemeinere, apologetische Frage, ob eine historische Person, wie der Christus der apostolischen Tradition, überhaupt möglich oder denkbar sey. Hier liegen die speculativen Triarier im Hinterhalte mit ihrer Verneinung. Ihnen gegenüber aber steht die alte erfahrene Macht des religiösen Glaubens. Dieser Glaube hält dafür, daß einem Apostel möglich war, Wunder von Christo wirklich zu erleben und einen Eindruck von Christo zu bekommen, der ihn, wenn auch nach Jahren, trieb, die überschwengliche Hoheit des Meisters überschwenglich zu schildern ohne alle Erdichtung. Dieß ist eine Voraussetzung, sagt man, ein Vorurtheil *vor* der Geschichte. Aber, setzen jene Speculativen nichts voraus? Wunder sind nicht möglich, sagen sie. Dann sind sie freylich auch nicht wirklich. Dann hat auch kein Zwölfjünger mit gesunden Sinnen von Christo Wunder erleben und erzählen können. Und wenn Jesus eben nur den Eindruck eines ausgezeichneten Rabbi gemacht haben *kann*, dann kann auch Johannes keinen höheren empfangen haben. In der That, sind diese Prämissen richtig, dann ist auch der Schluß, daß das Evangelium nicht von Johannes sey, unüberwindlich. Allein wo ist die Unmöglichkeit des neutest. Wunders und eines eingebornen Sohnes Gottes im Sinne der Evangelien ausgemacht? Wo dieselbe ein erwiesenes historisches Axiom? So steht im schlimmsten Falle eben

nur eine beſtrittene Vorausſetzung gegen die andere, keineswegs eine ausgemachte Thatſache gegen eine zweifelhafte. Das aber ſteht feſt, daß die Apoſtel und mit ihnen die apoſtoliſche Kirche Wunder für wirklich gehalten haben. Dieß war ihr Glaube. Aber ſo lange die philoſophiſche Wiſſenſchaft, — nicht irgend eine philoſophiſche Schule oder Secte, — jenen Glauben nicht als Unſinn oder Unvernunft rechtmäßig zu verdammen vermag, ſondern immer von Neuem Luſt und Kraft hat, ihn vor ſich zu rechtfertigen, wird die Vertheidigung der Authentie des Joh. Evang. auf dem hiſtoriſchen Gebiete aus gläubigen Vorausſetzungen ihr wiſſenſchaftliches Recht und ihre wiſſenſchaftliche Geltung behalten.

§. 8.

Die Hypotheſe von der theilweiſen Echtheit und Unechtheit des Evangeliums, und die Integrität deſſelben.

Der Streit über das Joh. Evangelium hat mit der Bezweiflung der totalen und abſoluten Echtheit deſſelben angefangen, ſeine Höhe in der reinen Verneinung aller Echtheit erreicht, jetzt aber im Kreislauf trifft er wieder auf ſolche, welche nach Abwägung aller Für und Wider nur in der Theilung oder Vermittlung Wahrheit und Ruhe finden. Unter dieſen ragt Weiße mit ſeiner Hypotheſe von der theilweiſen Echtheit und Unechtheit des Evang. hervor. Nachdem früher von Eckermann, Vogel, nachher von Paulus Aehnliches in Anregung gebracht worden war, hat Weiße dieſe Hypotheſe völlig ausgebildet, und gezeigt, wie weit man auf dieſem Wege kommen könne.

Weiße bekennt, daß das äußere hiſtoriſche Gewicht der Zeugniſſe für die Echtheit des Evang. und des erſten Briefes bey aller inneren Unwahrſcheinlichkeit der Sache ſelbſt ſo mächtig ſey, daß er, wiewohl höchſt ungern, die totale Echtheit des Briefes einräume, dem gemäß aber die Echtheit des Evangeliums nicht rein zu leugnen vermöge. Von der andern Seite aber enthalte das Evangelium ſo viel dem

ſynoptiſchen, in ſich höchſt wahrſcheinlichen Bilde von Chriſto Widerſprechendes, Unhiſtoriſches, Undenkbares u. ſ. w., daß man ſich nur helfen könne, wenn man einen echten Joh. Kern und eine ſpätere Umhüllung oder Schaale unterſcheide. Jener Kern liege in dem didaktiſchen Theile des Evangeliums, beſtehend aus Reden Jeſu, auch des Täufers, vielleicht auch eigenen Betrachtungen des Evangeliſten, gewiß aber dem Prolog. Dieſe Johanneiſchen Studien (ſo nennt W. die echt apoſtoliſchen Aufzeichnungen) ſeyen etwa ſo entſtanden, daß Joh., getrieben von dem Intereſſe eines Lehrzuſammenhanges, der ſich, nicht ohne eigene productive Thätigkeit, mehr auf Anlaß der Lehre ſeines Meiſters, als unmittelbar durch dieſelbe in ſeinem Geiſte gebildet habe, darauf ausgegangen ſey, eben dieſen Zuſammenhang auch in der Lehre des Meiſters ſelbſt wieder zu finden. Zu dieſem Behufe habe er dann für ſich ſelbſt, nicht zunächſt zur Mittheilung für Andere, dasjenige, was ihm von den Reden Jeſu noch erinnerlich war, im Lichte dieſes Zuſammenhanges noch einmahl darzuſtellen verſucht. So könne man ſich auch erklären, wie in dieſen Studien mehr ein Chriſtusbegriff, als ein Chriſtusbild erſcheine, jener „abſtracte Allgemeinbegriff eines menſchgewordenen Logos, ohne beſtimmte Individualität ſeiner in der formloſen Unendlichkeit der Menſchenliebe, Demuth und frommen Hingebung zerfließenden Geſtalt.“ Sey nun ſchon dieß nichts wahrhaft Hiſtoriſches, aber doch Johanneiſches, ſo ſey alles Uebrige im Evangelium, alles Erzählende namentlich eben ſo unjohanneiſch, als unhiſtoriſch, in dem Grade, in welchem es von dem Synoptiſchen abweiche. Alles, was Bretſchneider und Strauß dagegen geſagt, ſey vollkommen wahr. Man habe ſich aber die Compoſition des Ganzen ſo zu denken, daß, wie Kap. 21. vergl. 19, 35. deutlich verrathe, nach dem Tode des Apoſtels „in Anhängern und Schülern“ der Gedanke entſtanden ſey, jene Studien in der Form, von welcher es hin und wieder vielleicht das Anſehn haben konnte,

als habe der Apoſtel ſelbſt ſie ihnen zu geben beabſichtigt, auch Andern bekannt zu machen. Dieſe, oder vielmehr dieſer, Bearbeiter hätte wohl auch aus der mündlichen Erzählung des Johannes, worin dieſer eben kein Meiſter geweſen ſey, und aus zerſtreueten Notizen der ſonſtigen mündlichen Tradition eine evangeliſche Geſchichte mit dem Anſpruch auf Vollſtändigkeit oder wenigſtens auf Ueberſichtlichkeit, — freylich ſchlecht genug, und in großer Täuſchung über die vorhandenen Mittel, — zuſammengeſtellt. So ſey das Evangelium κατὰ Ἰωάννην entſtanden, und leider bald genug, aber doch erſt etwa ſeit Theophilus von Antiochien, für ein gänzlich echtes Werk des Johannes gehalten worden [1]).

Dieſe Hypotheſe ſcheint ſehr ſcharfſinnig, aber wahrhaft vermittelnd, gerecht theilend iſt ſie nicht. Iſt es ein Lob, die negative Kritik von allem Zwang zu befreyen, ſo gebührt ihr dieß Lob im höchſten Grade. Nichts nöthigt, etwas für rein Johanneiſch zu halten, der Bearbeiter kann überall dabey ſeyn. Iſt etwas Johanneiſch, ſo ſteht frey, es für unhiſtoriſch zu halten, da der Apoſtel ein ganz unhiſtoriſches Gemüth war; Ausſprüche Jeſu, die er erzählt, können auch einen andern Sinn und Zuſammenhang haben, und das Faktiſche kann anders geſchehen ſeyn. So wird wenigſtens die Hypotheſe ausgeführt [2]).

Aber die Hypotheſe könnte eben nur ſo ungerecht ausgeführt, an ſich aber wohl begründet ſeyn.

---

1) S. die evang. Geſchichte, Bd. 1. S. 96 - 132. Bd. 2. S. 184 ff. 486 ff. 520 ff.

2) S. Bd. 2. S. 183 ff. Beſonders vergl. S. 215. Die beyden prägnanteſten Ausſprüche Kap. 4, 14. u. 23. 24. z. B. ſollen nach Weiße den Stempel der Echtheit tragen, wiewohl es ſehr möglich ſey, daß ſie in einem andern Zuſammenhange geſagt wären. Eben ſo möchte W. vorziehen, V. 31. u. 32. in dieſem Kapitel in einem andern Zuſammenhange geſagt zu denken, da ſie bey Gelegenheit der Ablehnung einer wirklichen Speiſe einen Beygeſchmack von Prahleriſchem zu enthalten ſcheinen. Freylich könne von dieſem Scheine der Joh. Chriſtus überhaupt nicht freygeſprochen werden.

In der kirchlichen Tradition will sie nur so viel Grund haben, daß sie dem Evangelium nicht alles echt Johanneische abspricht, vielmehr einige schriftliche Johanneische Studien zuspricht. Aber es ist schlimm, einer Tradition, welche ganzes Vertrauen fordert, kaum halbes zu schenken, und dazu mit dem Vorbehalt, daß sie eigentlich und innerlich gar keins verdient [1]). Die Hypothese soll die Tradition mit den widersprechenden Erscheinungen im Evangelium in Uebereinstimmung bringen. Sie bedient sich dabey der Analogie der Traditionen über das Evangelium des Matthäus und Markus bey Papias. Es ist aber die Frage, ob diese wirklich auf zum Grunde liegende schriftliche Studien der benannten Evangelisten hinweisen. Gesetzt dieß wäre der Fall, so fragt sich weiter, ob auch das Joh. Evangelium und seine Tradition nach dieser Analogie zu begreifen sey? Schon Lukas nicht, geschweige Johannes. Nach Weiße aber soll die Tradition bis Theophilus von Antioch. kaum selber daran gedacht haben, daß das ganze Evangel. von Johannes sey. Wie kommt es denn aber, daß ihr darüber nie ein Wörtchen entfällt? Wir wären zufrieden, wenn sie nur halb so viel von Joh. Studien sagte, als Papias von den λογίοις bey Matthäus. Ist dieß ein zufälliges Unglück, oder hat die Tradition von Anfang an den Eindruck des Joh. Evang., als eines ursprünglichen Ganzen, gehabt?

Hat die Tradition sich über das Evangelium so sehr geirrt, so konnte sie auch über den Brief im Irrthum seyn, und wenn, wie Weiße meint, an sich ungleich wahrscheinlicher ist, daß die Apokalypse von Johannes ist, alles andere Johanneische im N. T. nicht, wie kann man sich auf eine solche wirrige Tradition wegen der Johanneischen

1) „Nach Gründen innerer Wahrscheinlichkeit, sagt W. 1, 98 Anm., würden wir uns weit eher entschließen, den Apostel Joh. für den Verf. der Apokalypse zu erkennen, als für den des Briefes und der Reden im Evangelium."

Studien, von denen ſie uns nichts von Weitem zuwinkt, nur einigermaßen verlaſſen?

So hat in der That die Hypotheſe in der Tradition gar keinen wahren Grund, deſto mehr aber ſoll ſie, nach Weiße, in dem Evangelium ſelbſt haben.

Kap. 21. vergl. 19, 35. ſoll bezeugen, daß das Evang. vor ſeiner Veröffentlichung durch fremde Hände gegangen ſey und Zuſätze erhalten habe. Von Kap. 21. bin ich ſelbſt überzeugt, daß es ein Zuſatz fremder Hand iſt; aber woraus folgt, daß er vor der Veröffentlichung des Ganzen gemacht iſt? Sprache, Erzählungsweiſe, Mangel an Zuſammenhang im Anfang verrathen den Zuſatz, aber doch nur, wenn die andern 20 Kapitel echt, wenigſtens ein urſprüngliches Ganzes ſind. Oder ſoll dieſe 20 Kapitel ein früherer Bearbeiter geſchrieben haben, Kap. 21. ein ſpäterer, und ein noch ſpäterer die beyden letzten Verſe dieſes Kapitels? Aber in dem Grade, in welchem die Bearbeiter ſich mehren, wird die Erſcheinung des Ganzen, ſtatt enträthſelt, räthſelhafter.

Kap. 19, 35. ſoll nicht von dem Apoſtel, ſondern eben dem Manne geſchrieben ſeyn, der 21, 24. 25. hinzugethan hat; dieſer hätte 1 Brief 5, 6. vor ſich gehabt, denn darauf ſpiele die Stelle für jeden Hörenden und Unbefangenen an. Ich bin befangen oder taub genug, die Anſpielung nicht zu hören; der Gedanke iſt ein ganz anderer. Aber davon abgeſehen, wenn Gedanke und Ausdruck ſo ganz wie im Briefe wären, ſo müßte ja nach der Hauptvorausſetzung der Hypotheſe eben der Apoſtel den Satz geſchrieben haben. Im ſchlimmſten Falle könnte man doch nur ſagen, daß ein Anderer die Bemerkung parenthetiſch eingeſchaltet hätte. Aber warum ſagt dieſer Wunderliche nicht ſtatt ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι u. ſ. w., wie 21, 24. οἶδα oder οἴδαμεν u. ſ. w.? Das Perfectum μεμαρτύρηκεν verräth ſo wenig eine ſpätere Hand, als es 1, 34. im Munde des Täufers ein längſt vergangenes Zeugniß ausdrücken ſoll.

Aber gesetzt, die Hypothese hätte weniger an einzelnen Stellen, desto mehr aber an dem Ton und Wesen des Ganzen ihren Halt, so müßte doch durch das Ganze hindurch der Unterschied der Johanneischen Studien und der Bearbeitung des Ganzen bestimmt erkennbar seyn.

Das Nächste wäre, an der Sprache den Johannes von seinem Bearbeiter zu unterscheiden. Aber bis auf Kap. 21. zeigt sich auch dem aufmerksamsten Lauscher nirgends eine Spur von Verschiedenheit der Sprache. Weiße selbst giebt die Einheit der Sprache im Lexikalischen und Grammatischen auch völlig zu, es würde ihm auch nichts helfen, sie zu leugnen. Allein er meint das darin liegende Gegengewicht dadurch aufzuheben, daß er fingirt, „der Ueberarbeiter habe bey geringer Selbstständigkeit des Geistes und innerhalb der gemeinsamen Sphäre helleniſtischer Bildung, sich seinem Vorgänger, dem Apostel, auf eine Weise anschließen können, welche bey rein philologischer Betrachtung den verschiedenen Ursprung der Theile nicht eben empfindlich hervortreten lasse.“ Wie? Ein schlechter Schriftsteller, ein Mann, wie es heißt, von wenig schriftstellerischem Talent und Uebung, soll in einer an sich so sehr schlechten, haltlosen Schrift doch die Kunst verstanden haben, den Joh. Styl, der neben dem Pauliniſchen im N. T. der eigenthümlichste ist, so nachzubilden, daß die philologische Betrachtung keinen Unterschied findet oder empfindet? Dieß mag Nichtphilologen glaublich vorkommen, für Andere wird es ein unglaublicher Widerspruch bleiben. Weiße könnte das Verhältniß des zweyten und dritten Briefes zum ersten, wenn er jene beyden für unecht hielte, für sich anführen. Aber daß diese Briefe bezweifelt werden, beruht ja zum Theil auf Spuren der Sprachverschiedenheit und der Nachbildung, welche freylich leise sind. Aber wie stark müßten, darnach zu urtheilen, in den 20 Kapiteln des Evangeliums die Spuren der Verschiedenheit seyn!

Allein zugegeben, der Bearbeiter hätte die Joh. Sprache

durchweg wohlverſtanden nachzubilden, irgendwie im Inhalt müßten ſich doch ſichere Kriterien des Unterſchiedes entdecken laſſen.

Im Allgemeinen ſoll nach Weiße der Unterſchied in der Discrepanz des didaktiſchen (Reden) und erzählenden Theiles liegen. Dieſe ſey ſo groß, daß das Lob, das Werk ſey wie aus einem Guſſe entſtanden, als ganz nichtig erſcheine. Aber beyde Theile ſollen doch nicht ſo auseinander klaffen, daß man eben nur ſagen könne, wo erzählt werde, da ſey der Ueberarbeiter, wo geredet werde von Chriſto, Johannes. Ja der ſonſt gänzlich ungeſchickte Mann hat es nach W. verſtanden, ſeinen erzählenden Theil dem vorgefundenen gehörig anzupaſſen. Wie ſeltſam nun, daß die Discrepanz doch keinem Unbefangenen entgehen ſoll! Aber worin liegt denn dieſelbe? Darin, daß das Thatſächliche, der erzählende Theil mit der ſynoptiſchen Geſchichte Jeſu nicht übereinſtimmt und in keiner Art das unmittelbare Zeugenthum eines Apoſtels ausdrückt, die Reden dagegen wirkliche Ausſprüche Jeſu, und der didaktiſche Theil überhaupt Anſichten und Anſchauungen enthalten, welche man nach Vergleichung des erſten Briefes für urſprünglich von Johannes verfaßt halten könne. Aber wo und wie läuft nun die theilende Schnur? Auf der erzählenden Seite können nach Weiße auch Joh. Studien liegen, ſelbſt in den Theilen der Geſchichte, die man gar nicht für wahr halten kann, denn Johannes war, wie Weiße wiſſen will, auch ein ſchlechter Erzähler [1]). So kann man auch nicht einmahl ſagen, wo gut erzählt werde, ſey eine Joh. Studie,

1) Dieſelben Charaktereigenſchaften, heißt es Bd. 1. S. 119., welche ſeine ſchriftlichen Aufzeichnungen zu etwas ganz anderem, als treuen Relationen der Reden und Aeußerungen ſeines Meiſters machten, ließen ihn auch im Kreiſe ſeiner Schüler und Freunde nicht leicht zu einfach berichtenden Erzählungen der Art kommen, woraus dieſe ſich ein gleich anſchauliches Bild von der Perſönlichkeit und Laufbahn Chriſti hätten entwerfen können, wie Markus aus den Erzählungen des Petrus.

wo ſchlecht, die Ueberarbeitung. Sonſt könnte man wohl denken, je detaillirter und anſchaulicher erzählt werde, deſto mehr höre man den Johannes ſelbſt. Aber auch das iſt nach Weiße täuſchend. Woran ſoll man ſich nun halten? Wenn denn nur die didaktiſche Seite rein Johanneiſch wäre! Aber auch dieß iſt nicht der Fall. Das von der ſynoptiſchen Redeweiſe Jeſu Abweichende, das Abſtracte, Pointenloſe darin ſoll auch von Johannes ſelbſt herrühren können. Aber das Incongruente in den Dialogen, ja das Dialogiſche überhaupt ſey von ſpäterer Hand. Nun gut! So ſetzen wir alles Dialogiſche, weil es eben faſt überall Incongruenzen enthalten ſoll, auf Rechnung des ſchlechten Ueberarbeiters. Aber nein, Johannes ſoll auch hin und wieder ſchon ſelbſt ſich die dankloſe Mühe des Dialogiſirens gegeben haben. Woran halten wir nun nach dieſer Hypotheſe den Johannes feſt, woran den Ueberarbeiter? Auf einem ſchlimmeren kritiſchen Verirſchemel hat Joh. nie geſeſſen. So kann am Ende nichts und alles Johanneiſch ſeyn, je nachdem es dem Kritiker bequem iſt.

So iſt, weil es an allen feſthaltigen Merkmahlen des Echten und Unechten fehlt, wenigſtens dieſe Theilungshypotheſe eben ſo unausführbar als ungegründet. Ueberhaupt aber iſt die Ganzheit und Einheit des Evangeliums ein zu hartes Geſtein, oder ein zu gutes Gemäuer für jede Theilungshypotheſe. Indeſſen eben dieſe Einheit und Ganzheit nimmt Weiße entſchieden in Anſpruch. Er leugnet allen inneren wahren Zuſammenhang im Evangelium. Planloſer ſey nichts, klagt er, als die Auswahl der Begebenheiten: nur wovon der Ueberarbeiter zufällig Kunde gehabt, oder wozu die vorliegenden Johanneiſchen Studien Anknüpfungspuncte geboten, habe der planloſe Verf. aufgenommen. Auch die Joh. Studien, die Reden, ſeyen von jeder Abſichtlichkeit im Entwurf und in der Ausführung fern geweſen. Wie aber? Soll nicht Joh. die Reden Jeſu componirt haben, um ſeinen eigenen Lehrzuſammenhang

darin wieder zu finden oder darzuſtellen? Soll nicht der Bearbeiter nicht nur den beſtimmten Zweck, die Aufſätze des Joh. in einer verſtändlichen Form nach dem Geſchmack ſeiner Leſer mitzutheilen, ſondern auch die Abſicht gehabt haben, freylich gedankenlos, eine überſichtliche und vollſtändige Lebensgeſchichte Jeſu von der Taufe an zu geben? Man könnte ſich hiernach denken, daß der ſchlechte Schriftſteller ſeinen Plan oder Zweck eben nur ſchlecht ausgeführt habe. Aber nein, — da die Angabe des Planes oder Zweckes überall fehle (auch 20, 31.?), ſo ſey der Argwohn, daß dem Werke gar kein Plan zum Grunde gelegen habe, begründet genug. So wäre der Schriftſteller in ſofern auch entſchuldigt, wenn in ſeinem Evangelium kein Plan zu Tage käme. Aber das Werk hat doch auch wieder Zuſammenhang, es ſoll ihm eine gewiſſe Geſammtanſchauung vom Leben und Wirken Jeſu zum Grunde liegen. Ja die fixe Idee, daß Jeſus dem Haſſe der Volkshäupter unterlegen ſey, ſoll den Verf. bewogen haben, Jeſum gleich von vorn herein, von ſeinem erſten Auftreten in einem ununterbrochenen Kampfe mit den Juden begriffen zu zeigen. Noch mehr, der Verf. verräth nach W. eine gewiſſe mühſame Sorgfalt, ſich in dem Schauplatz und der Perſönlichkeit zu orientiren, und die Abſicht, durch nähere Charakteriſirungen der Orte und Perſonen, und zum Theil durch zweckmäßige Bezüglichkeit der Begebenheiten auf einander, ſeinen Leſern gleiche Mühe zu erſparen. Und doch iſt der Mann ein planloſer Schriftſteller und ſein Werk voll gedankenloſer Zufälligkeit.

Wir werden ſpäter den Zuſammenhang und das Planmäßige der Compoſition nachzuweiſen verſuchen. Hier aber darf nicht verſchwiegen werden, daß eine Hypotheſe, die in ihrer eigenen Darſtellung ſo voll innerer Widerſprüche iſt, weder das Evangelium der Zuſammenhangsloſigkeit, noch ſeine Vertheidiger beſtändig der Befangenheit zu bezüchtigen berechtigt iſt.

Wir ziehen aus dem Bisherigen den Schluß, daß die innere Integrität des Evangeliums auch der neueſten Vermittlungs- und Theilungshypotheſe gegenüber beſteht, und daß die Kritik nur zwiſchen der totalen und urſprünglichen Echtheit oder Unechtheit des Evangeliums zu wählen und zu entſcheiden hat.

Eine andere Frage iſt, ob das Evangelium diplomatiſch in urſprünglicher Integrität überliefert iſt.

Es wäre an ſich möglich, daß urſprüngliche Beſtandtheile des Evang. verloren gegangen ſind. Aber weder die diplomatiſche noch exegetiſche Kritik hat je die leiſeſten Spuren eines ſolchen Verluſtes entdecken können.

Dagegen ſind hinreichende Verdachtsgründe vorhanden, daß das Evangelium nach dem vulgären Texte an einigen Stellen interpolirt iſt. Die Interpolationen 5, 3. 4. und 7, 53. – 8, 1 – 11. ſind in der neueren Zeit ziemlich allgemein anerkannt worden. Die letztere hat Lachmann ſchon mit allem Fug aus dem Texte verwieſen. Streitig iſt und bleibt, ob das Schlußkapitel (21.) authentiſch iſt oder ein ſehr alter Zuſatz. Nur über 21, 24. 25. vereinigt man ſich immer mehr, daß dieſe Verſe von einer unbekannten Hand hinzugefügt ſind, aber ſo früh, daß ſie ſich in allen Auctoritäten finden.

Die genauere, entſcheidende Unterſuchung über dieſe Stellen bleibt der Auslegung vorbehalten.

Daß das Joh. Evang. nicht unbedeutende Interpolationen erfahren hat, hat für den Kenner der älteſten Textesgeſchichte nichts Befremdendes. Gerade die Evangelien waren am geeignetſten, traditionelle Zuſätze aufzunehmen. Das Joh. Evang. hat nur den Vorzug, daß man ſie im Zuſammenhange des Ganzen leichter erkennt, als in den drey erſten Evangelien.

Außerdem entſteht 13, 20. aus dem Mangel an klarem und beſtimmtem Zuſammenhange der Verdacht einer Gloſſe[1]). Aber es fehlt an hinreichenden Gründen zur Entſcheidung. Dagegen ſind die Interpolationen, welche Dieffenbach[2]) und ſpäterhin Schultheß[3]) in mehreren Stellen, der letztere namentlich in dem Prolog, gefunden zu haben glaubten, nichts als Schein, den eine ſorgſamere und genauere Auslegung leicht zerſtreuet[4]).

Ein höchſt merkwürdiges Beyſpiel von Verſtümmelung und Interpolation des Johanneiſchen Evangeliums iſt der Codex Evangelii Iohannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, von welchem zuerſt der verſtorbene Biſchof, Dr. Münter, in ſeiner Notitia codicis Graeci evangelium Ioannis variatum continentis, Havniae 1828. 8. Kunde gab. Die Erſcheinung hat auf den erſten Anblick etwas Myſteriöſes. Eine Griech. Handſchrift, im heiligen Archiv der Templer (von Münter Johannitiſche Chriſten genannt), angeblich Abſchrift eines älteren Codex in einer Kloſterbibliothek auf dem Berge Athos, nach manchen Merkmahlen im 13ten Jhdte geſchrieben, enthält in 19 Abſchnitten oder Evangelien (Evangeliſchen Lectionen), welche unſern Kapiteln entſprechen, das Evangelium des Johannes. Kap. 20 und 21. fehlen; ſie ſind

---

1) S. m. Commentar zu d. St. Ueber die frühe Corruption des Johanneiſchen Textes und deren eigenthümliche Art vergl. Eichhorns Einleit. 2. p. 273 ff.

2) Ueber einige wahrſcheinliche Interpolationen im Evangelium Johannis in dem kritiſchen Journal der neueſten theologiſchen Litteratur, von Bertholdt. Bd. 5. Stück 1. Die Interpolationen ſind: Kap. 3, 5. ἐξ ὕδατος καὶ. 4, 22. (der ganze Vers) 11, 4. ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. 11, 41. bis auf die Worte: πάτερ — ἤκουσάς μου. 13, 10. ἢ vor τοὺς πόδας u. ſ. w. 17, 3. der Satz καὶ — χριστόν.

3) Exeget. theol. Forſchungen, Bd. 3. Stück 2.

4) Vergl. gegen Dieffenbach Bengels Archiv, Bd. 2. St. 3. S. 775 ff. und Tübinger Programm: Nonnulla ad authentiam Ev. Ioan. vindicandam. 1918. Gegen Schultheß Bengels Archiv, Bd. 8. oder Neues Archiv, Bd. 4. St. 2. S. 450 ff.

abſichtlich weggelaſſen. Keins der übrigen Kapitel iſt ohne Auslaſſungen von einzelnen Wörtern, Sätzen, Verſen; überall ſtößt man auf willkührliche Umänderungen, Zuſätze. Die Willkühr kann nicht größer gedacht werden. Aber ſie hat ihre Regel. Sämmtlichen Veränderungen liegt ein beſtimmtes dogmatiſches Syſtem zum Grunde. Die Hauptzüge deſſelben ſind: eine von der kirchlichen abweichende Trinitätslehre, wonach beſonders der Prolog verſtümmelt wird; eine beſtimmte Abweiſung des göttlichen Urſprungs und Weſens der Perſon und Lehre Jeſu, welche letztere aus Griechiſcher und Aegyptiſcher Weisheit hergeleitet wird; eine entſchiedene Verwerfung der Weiſſagungen auf ihn, ſo wie der von ihm verrichteten Wunder, welche durch Auslaſſungen und leiſe Aenderungen in natürliche Begebenheiten verwandelt werden; ein gefliſſentliches Hervorheben der Gnoſis Jeſu, und eine beſondere Anſicht von der Taufe Jeſu; endlich eine beſondere Verehrung des Apoſtels Johannes, der nach einer Interpolation 17, 26. von Chriſto ſelbſt als „unſer Vater", als Haupt der Apoſtelgemeinſchaft, dargeſtellt wird, — dagegen eine entſchiedene Herabſetzung des Apoſtels Petrus.

Dr. Münter begnügte ſich zu zeigen, daß die beyſpielloſe Verfälſchung des Joh. Textes keiner gnoſtiſchen oder gnoſtiſirenden Secte, überhaupt keiner Religionsparthey der früheren Jahrhunderte angehöre. Aber weder er, noch Ullmann [1]), noch irgend ein Anderer, welche die merkwürdige Erſcheinung öffentlich beſprachen, wagten eine poſitive Erklärung davon zu geben. So ſchien das Räthſel einſtweilen ungelöſt bleiben zu ſollen, bis es kürzlich von Dr. Thilo in ſeinem Codex apocryphus N. T. [2]) auf eine Weiſe gelöſt iſt, daß alle Widerrede vergebens iſt. Ich

1) S. theol. Studien und Kritiken, 1. 818 ff.

2) Tom. 1. p. 819 - 889. Hier iſt auch die Notitia Codicis wiederholt und berichtigt.

beſchränke mich darauf, die Reſultate dieſer eben ſo gründlich gelehrten als anziehenden Unterſuchung kurz anzugeben.

Die Handſchrift iſt wahrſcheinlich aus dem 18ten Jhdte und ganz und gar ein Product der neuen Templerſecte in Frankreich, in deren Archiv ſie ſich befindet, als der zweyte Theil eines handſchriftlichen Werkes, deſſen erſter Theil das ſogenannte Leviticum dieſer Secte enthält, von welchem uns der unlängſt verſtorbene Biſchof Gregoire genauere Kunde gegeben [1]). Der übereinſtimmende Inhalt eben dieſes Leviticums, worin die Hauptpuncte der Lehre, die heil. Gebräuche und Ordnungen der neuen Templer ebenfalls Griechiſch und wie aus alter Zeit niedergeſchrieben ſind, mit dem Johanneiſchen Codex ſetzt es außer allem Zweifel, daß die Verfälſchung das Werk eines Anhängers jener Secte iſt, in Frankreich oder auch in Griechenland verfertigt, um die deiſtiſch pantheiſtiſche Corruption des Chriſtenthumes, die der Secte eigenthümlich iſt, durch eine evangeliſche Auctorität zu kanoniſiren, wenigſtens als uralt darzuſtellen.

So iſt der Betrug entdeckt, und zugleich zur Warnung unſerer Zeit eine Carricatur von Richtungen und Beſtrebungen vorgehalten worden, welche in andern Verbindungen und Verhältniſſen den Schein der Unſchuld und Wiſſenſchaftlichkeit haben, in ihrer vollen Krankhaftigkeit und conſequenten Ausführung aber zu keinem andern Reſultate führen, als daß man aus den heiligen Urkunden des N. T. nach Belieben macht, was man eben will.

§. 9.

Kanonicität. Falſche und echte Vorliebe.

Wer die Johanneiſche Authentie des Evangeliums für hinlänglich gerechtfertigt hält, der kann ſich der kanoniſchen Auctorität deſſelben nicht entziehen. Ein Werk des Apoſtels

1) Histoire des sectes religieuses. Ed. 2. Tom. 2. p. 392 - 428.

Johannes, des vertrauteſten Jüngers, über das Leben und Lehren ſeines Meiſters, hat in der Idee des neuteſtam. Kanons einen angeborenen Anſpruch auf einen beſonders hohen Rang. Wenn die Evangelien des Markus und Lukas keine unmittelbar apoſtoliſche ſind, wenn die apoſtoliſche Authentie des heutigen Matthäusevangeliums immer zweifelhafter wird, ſo muß das Johanneiſche Evangelium, eben als Werk des Apoſtels, in Rang und Werth um ſo mehr ſteigen. Aber dadurch darf den drey erſten Evangelien die ihnen gebührende kanoniſche Auctorität nicht entzogen werden. Sie beruhen auf einer Tradition, welche, obwohl ohne beſtimmte individuelle Bürgſchaft, und ſehr mannigfaltig und frey, wie die erſte mündliche Faſſung und Fortpflanzung mit ſich brachte, doch ſo alt iſt, als die erſte Verkündigung des Evangeliums, und in ſehr vielen Theilen ſichtbar aus unmittelbaren Zeugniſſen hervorgegangen iſt. Kurz, ſie ſtellen die allgemeine Tradition der apoſtoliſchen Kirche dar. Aber wenn das Joh. Ev. das individuellſte, perſönlichſte von allen, von den drey erſten die unentbehrliche Bürgſchaft der allgemeinen Tradition empfängt, dieſe hinwiederum durch das Johanneiſche eben ſo ſehr begründet, als beſtätigt werden, ſo iſt eben ſo unrecht, den Vorzug des Joh. Evangeliums zu verkennen, als ihn auf Koſten der drey erſten ungebührlich zu vergrößern.

Aber von jeher iſt das Joh. Evangelium in der Kirche mit beſonderer Begeiſterung geliebt und vorgezogen worden. Klemens von Alexandrien nannte es das πνευματικόν, die drey erſten erſchienen ihm dagegen als σωματικά. In welchem Sinne und aus welchem Grunde, haben wir oben geſehen [1]). In gleichem Sinne ſagt Origenes [2]): „Wie unter allen heiligen Schriften die Evangelien die ἀπαρχή ſind, ſo unter den Evangelien das Johanneiſche.“ Die

1) S. o. S. 76.

2) Comment. in Ev. Ioan. Tom. 1. §. 5. u. 6.

drey erſten Evangeliſten, meint er, hätten dem Johannes, der an der Bruſt des Herrn gelegen, die erhabnere und vollendetere Darſtellung Jeſu überlaſſen. So rein und klar offenbare Niemand die Gottheit des Erlöſers. Seinen Sinn faſſe nur, wer ein anderer Johannes auch an der Bruſt des Herrn liege u. ſ. w.

Man ſieht, wie die Alexandriner ſich in ihrer Vorliebe beſonders durch zweyerley beſtimmen ließen, einmahl durch den tieferen gnoſtiſchen Inhalt des Evangeliums, worin die Gottheit des Erlöſers mehr hervorgehoben und beſtimmter gedacht worden iſt, ſodann durch den individuellen Charakter und das beſondere Verhältniß ſeines Verfaſſers zu Jeſu, was ſich darin ausſpricht. Der Alexandriniſche Cyrill [1]) hebt außer dem θεωρημάτων ὑπερφερές und der διανοίας ὀξύτης, auch hervor τὴν συνεχῆ καὶ ἀλλεπάλληλον τῶν νοημάτων ἐπεισφοράν. Alſo der Vorzug des größeren Zuſammenhanges leuchtete dem Cyrill ein.

Dieſelben Hauptmomente liegen auch den Lobpreiſungen des Chryſoſtomus [2]), des Ambroſius [3]), des Auguſtin [4]) und Beda [5]) zum Grunde. Aber hier iſt alles ſchon übertrieben und faſt mehr, als überſchwenglich. Sie ſind im Geſchmacke ihrer Zeit. Das entſchuldigt. Aber der ſchwärmeriſchen Phantaſie, welche hier allen Glanz einer verdorbenen Rhetorik aufbietet, um die faſt vergötterte Hoheit des Johannes und die Fülle ſeiner Inſpiration zu preiſen, kann kein Beſonnener Beyfall geben [6]).

---

1) Comment. in Prolog. Evang. Ioan.

2) Hom. in Evang. Ioan. 1.

3) Comment. in Lucam im Anf.

4) Tract. in Ev. Ioan. 36. Wie ſehr auch Nichtchriſten, namentlich Neuplatoniker das Evangelium hochachteten, beſonders wegen des Prologs, erzählt Auguſtin de civit. Dei. X, 29.

5) Commentar. in IV. Evang. und Homil. über Joh. 21, 20 ff. ſ. Homil. de Sanctis.

6) Nach Weiße 1. 116. freylich hätte es ſchon vor Alters nicht an ſolchen gefehlt, welche ſich durch die Manier des Joh., bey aller

Die Begeiſterung war damahls ſchon phantaſtiſch, die Vorliebe blind geworden. Man machte ſich willkührliche Phantaſiebilder von dem Charakter des Evangeliums [1]), den man nicht mehr klar auffaßte und mit dem der Apokalypſe vermiſchte. Ueber die Entſtehung des Evangeliums wurden Legenden erdichtet [2]); man fing an, das geiſtige Evangelium durch Aberglauben allerley Art zu entweihen [3]).

Anerkennung des edlen Geiſtes, der ſich darin ausſpricht, einigermaßen gelangweilt fühlten, worauf auch die bekannte Anekdote bey Hieronymus (Gal. 6. ſ. ob. S. 38.) hindeuten möge. Aber ich kenne keinen ſo Gelangweilten im Alterthum, nicht einmahl unter den Alogern, und jene Erzählung zu einer Parabel der Langeweile an dem Joh. Evang. zu machen, iſt wohl eher Scherz, als Ernſt.

1) Nach Einigen glich er dem Löwen in der Cherubimgeſtalt. Dieß ſcheint die älteſte Vorſtellung zu ſeyn, welche ſich bey Irenäus 3, 11. Ed. Grabe p. 221. findet. Später iſt die Vergleichung mit dem königlichen Adler (ſ. Synops. Script. sacr.), der nach Irenäus und Juvencus dem Markus zukommt. Dieſer hat ſpäterhin den Löwen, oder auch Lukas. Seit Auguſtin ſcheint das Symbol des Adlers für das Joh. Evang. allgemein angenommen worden zu ſeyn. Auguſtin tadelt de consensu evangelist. 1, 6. 9. die ältere Vertheilung der Cherubimſymbole unter den Evangeliſten, ſie ſey zu ſehr bloß nach dem Anfange der Evangelien gemacht, und bezeichne nicht genug die Charaktere der Evangelien im Ganzen. Das Adlerſymbol wird eben auf das πνευματικὸν des Joh. Evang. bezogen. Auf Evangelium und Apokalypſe beziehen ſich die Verſe aus den 13ten oder 14ten Jhdte: Volat avis sine meta, | quo nec vates nec propheta | evolavit altius; | tam implenda, quam impleta | numquam vidit tot secreta | purus homo purius. | S. Rambachs Anthologie 1. 340. und Credners Einl. 1. S. 54 ff.

2) S. Hieronym. Prolog. in Matthaeum hat die Fabel, daß Joh. nach vielen Bitten der Aſiat. Biſchöfe und der Geſandtſchaften von vielen Gemeinden ſein Evangelium faſt gezwungen geſchrieben habe, aber erſt nach einem allgemeinen Faſten. Andere Legenden der Art haben Simeon Metaphraſtes und Dorotheus.

3) S. Lampe Prolog. p. 244. Schon Auguſtin Tract. in Ioan. Evang. 7. erzählt von dem magiſchen, abergläubigen Gebrauch der Evangelienbücher. Im Mittelalter wurde beſonders das Joh. Evang. zu magiſchen Heilungen gebraucht. S. Joan. Sarisburiens. Policrat. 2, 1. Damit hängt auch die Sitte zuſammen, vorzugsweiſe auf den Anfang des Joh. Evang. zu ſchwören, der den Schwörenden offen vorgelegt wurde und von ihnen berührt werden mußte. Sehr kräftig ſpricht gegen ſolchen Aberglauben, namentlich aus dem Anfange des Ev. Amulete, nach Art der phariſ. Phylakterien, zu machen, Brentius Comment. in Evangel. Ioan. init.

Es iſt die Zeit des Mittelalters. Im dunklen Gefühl des Eindrucks, den auch damahls das Evangelium machte, ja zum Theil nur aus traditioneller Fortpflanzung früherer Begeiſterung, wird gelobt, was nicht mehr rein verſtanden wird, ſo von ſpeculativen, wie bibliſchen Theologen, ſammt den Myſtikern.

Erſt Erasmus und Luther geben der Vorliebe, die auch ſie theilen, ein klares, exegetiſches und kritiſches Bewußtſeyn. Jener erörtert [1]) die Eigenthümlichkeiten und Schönheiten des Evangeliums mit gebildetem exegetiſchen Verſtande. Dieſer, als er in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung des N. T. die kanoniſchen Schriften mit neuer Freyheit und aus einer großartigen Idee des Kanons ordnete, — ſagte: „Wo ich deren je eins mangeln ſollte der Werke oder der Predigt Chriſti, ſo wollte ich lieber der Werke denn ſeiner Predigt mangeln. Denn die Werke helfen mir nichts, aber ſeine Worte, die geben das Leben, wie er ſelbſt ſagt. Weil nun Johannes gar wenig Werke von Chriſto, aber gar viel ſeiner Predigten ſchreibt, wiederum die andern drey Evangeliſten viel ſeiner Werke, wenig ſeiner Worte beſchreiben, iſt Johannis Evangelium das einzige zarte rechte Hauptevangelium und den andern dreyen weit vorzuziehen und höher zu halten.“ Hierin iſt etwas Uebertriebenes und Einſeitiges. Aber man ſieht auf dem Grunde den Keim der wahren Einſicht. Seit Luther hat es in unſerer Kirche zu keiner Zeit an Bekenntniſſen beſonderer Liebe und Begeiſterung für das Evangelium des Johannes gefehlt. Man kann dieſe Vorliebe und Begeiſterung zu der Grundſtimmung der Chriſtlichen Kirche rechnen. Die Angriffe und Verkennungen, der Tadel und die Herabſetzung in der neueren Zeit haben nur dazu gedient, jene begeiſterte Liebe zu reinigen und ſo zu befeſtigen. Keine Schrift des Neuen Teſtaments hat auch in der neueſten

1) S. Paraphrasis in Evang. Ioannis. Epist. dedicat.

Zeit so viel Lob und dankbare Anerkennung erfahren, als das Joh. Evangelium. Die geistvollsten Theologen und Laien, Philosophen [1]) und Dichter [2]) werden nicht müde sein Lob zu feyern. Das kurze gefühlvolle Wort Ernesti's, das Joh. Evangelium sey das Herz Christi, und die geistreiche Vorrede von Herder zu seiner Schrift, von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannis Evangelium, worin er von dem stillen Zauber des Evangeliums spricht, und es ganz Herz und Seele, das bleibende Evangelium, der Geschichte Geist und Wahrheit nennt, diese und so manches andere schöne Wort des Lobes wird in der Kirche nie vergessen und verleugnet werden.

Das Johanneische Evangelium hat, abgesehen von seinem kritischen Werthe, einen eigenthümlichen, fast möchte ich sagen gemüthlichen Reiz. Aber worin besteht dieser eigenthümliche Reiz und sein Recht? Wir müssen uns dessen klar bewußt werden, um die falsche Vorliebe, woran es in der Kirche nicht gefehlt, und die eben in der neueren Zeit ungerechten Tadel hervorgerufen hat, abzuhalten.

Es scheint mir Folgendes besonders in Betracht zu kommen.

1. Ueberall, wo wir Plan, Einheit und Zusammenhang wahrnehmen, finden wir uns angezogen und gefesselt. Das Joh. Evangelium aber zeichnet sich eben dadurch vor den drey ersten aus. Es ist ein zusammenhängendes Ganzes, voll Plan und Einheit. Die drey ersten Evangelien, mehr und weniger reine Abdrücke der vulgären, mündlichen und schriftlichen Tradition, tragen wie diese den Charakter des Fragmentarischen, zum Theil Zufälligen und Unabgeschlossenen.

2. Damit hängt aber das Hervortreten einer bestimm-

1) S. z. B. Fichte Anweisung zum seligen Leben, S. 47. 155.
2) Z. B. Matth. Claudius, Werke Bd. 1. S. 9.

ten Individualität, wodurch die ganze Darſtellung des Joh. Evang. belebt wird, zuſammen. Gerade die Johanneiſche Perſönlichkeit hat etwas beſonders Anziehendes. Das eigenthümliche Verhältniß des Apoſtels zu Chriſto, ſein feiner geiſtiger Sinn im Auffaſſen des Tieferen, die Verſchmelzung ſeiner Subjectivität mit dem erhabenen Gegenſtande, den er darſtellt, das alles zieht an und feſſelt. Die reine Objectivität in der Darſtellung iſt ſchön und groß. Aber iſt ſie je ohne alle Einmiſchung der Subjectivität? Es iſt läſtig und verdrießlich, wenn eine wenig entſprechende Subjectivität ſich einmiſcht. Aber ohne alle beſtimmte Subjectivität hat die Darſtellung nichts Innerliches, nichts Warmes. Wo, wie im Joh. Evang., der Darſteller mit verwandtem Geiſte die Sachen, die er erzählt, warm und innig in ſich aufnimmt, und ſeine Darſtellung der reine Ausdruck davon iſt, da entſteht ein unwiderſtehlicher Reiz.

3. Von jeher haben die geiſtreichſten Leſer die Erfahrung gemacht, daß manche Fragen über den Zuſammenhang des Lebens Jeſu, wozu die drey erſten Evangelien anregen, ohne ſie zu beantworten, durch die pragmatiſche, geordnete Darſtellung des Joh. Evangeliums ihre Antwort, zum Theil volle Erledigung finden. Das macht den Forſcher dankbar. Wem es darauf ankommt, das Evangelium von dem Sohne Gottes und ſeinem Reiche aus ſeinem innerſten Geiſte und Weſen zu verſtehen, dem gewährt gerade Johannes durch die Art, wie er in die Grundideen der Lehre Jeſu eindringt und ſie in ihrer Einfachheit und ihrem Zuſammenhange darſtellt, den meiſten Aufſchluß, und wenn auch nicht überall Befriedigung, doch die edelſte Anregung. Nicht bloß die ſogenannten Myſtiker, auch die ſpeculativen, der Chriſtlichen Gnoſis zugewendeten Chriſten, und nicht bloß dieſe, ſondern auch diejenigen, welche mehr nur von dem ethiſchen Geiſte des Evangeliums, ſeinem großen Liebesprinzip, gefeſſelt werden, finden deßhalb im Joh.

Evangelium die meiſte Nahrung. Wer es weiß, daß ohne die Joh. Darſtellung von dem λόγος in Chriſto, der κρίσις des Lichtes, der Gemeinſchaft der Liebe mit Gott und Chriſto nach Art des Weinſtocks und ſeiner Reben, von dem Geiſte der Wahrheit, der die Worte und Werke Chriſti verklärt, dem Wiederkommen Chriſti im Geiſte und in der Wahrheit u. ſ. w., der tiefſte, innerſte Zuſammenhang des Evangeliums überhaupt unaufgeſchloſſen bliebe, der kann kaum anders, als dem Joh. Evang. eine beſondere dankbare Liebe ſchenken [1]).

1) In dieſem Sinne nannte Calvin das Joh. Evang. clavem, quae aliis evangeliis intelligendis ianuam aperiat.

Zweites Kapitel.

Ueber Ort und Zeit der Abfaſſung und über die Sprache des Evangeliums.

§. 10.

Ort und Zeit der Abfaſſung.

1. Ueber den Ort der Abfaſſung giebt das Evangelium ſelbſt keine Andeutung weiter, als daß es, wenn ſeine nächſte örtliche Beſtimmung nicht zu verſchieden davon iſt, außer Paläſtina verfaßt ſeyn muß. Paläſtinenſiſche Oertlichkeiten, Sitten und Gebräuche werden berührt und erklärt, als den Leſern fremd, und dem Verfaſſer ſelbſt nicht nah und heimiſch. Auch ſetzt die Art der Auffaſſung und Darſtellung voraus, daß Johannes über die Paläſtinenſiſche Periode ſchon hinaus war, als er das Evangelium ſchrieb.

Das älteſte Zeugniß bey Irenäus [1]) ſagt beſtimmt, daß das Evangelium in Epheſus geſchrieben ſey. Hieronymus [2]) und andere wiederholen dieß Zeugniß. Die Lebensgeſchichte des Apoſtels, der Charakter, die hiſtoriſchen Beziehungen des Evangeliums, alles entſpricht dieſer Tradition.

Nach einer andern Ueberlieferung aber ſoll der Apoſtel ſein Evangelium auf Patmos geſchrieben haben. Aber nur in der unechten Schrift des Hippolytus von den zwölf

1) Adv. Haer. 3, 1. vergl. Euseb. H. E. 5, 8. — *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

2) Hieronymus Prooem. in Matthaeum.

Apoſteln, dann bey Simeon Metaphraſtes, Nicephorus, Theophylakt u. a. [1]) kommt dieſe Nachricht vor. Lauter unſichere Zeugniſſe. Einige Handſchriften [2]) wiederholen die Sage in ihren Subſcriptionen, aber mit gleicher Unglaubwürdigkeit.

Der Verfaſſer der fälſchlich dem Athanaſius beygelegten synopsis scripturae sacrae ſucht beyde Traditionen zu vermitteln. Johannes, heißt es, habe auf Patmos das Evangelium dictirt, darauf in Epheſus durch den apoſtoliſchen Gaſtfreund Cajus (ſ. 3 Joh.) herausgegeben [3]). Daſſelbe ſagt Dorotheus in ſeinen fabelhaften Nachrichten von den Apoſteln, dann auch einige Handſchriften in ihren Unterſchriften. Aber gegen dieſe Vermittelung, die eben eine bloße Conjectur iſt, behält die Tradition des Irenäus, als die älteſte und einfachſte, allein Recht.

2. Ueber die Zeit der Abfaſſung ſagt die älteſte Tradition bey Irenäus [4]) im Allgemeinen, daß das Evangelium des Johannes unter den kanoniſchen das ſpäteſte ſey. Eben ſo Klemens von Alexandrien, Origenes, Euſebius [5]), und dieſen folgend Epiphanius und Hieronymus [6]). Aber was hilft dieß? Selbſt, wenn man genau und ſicher wüßte, wann und in welcher Zeitfolge die ſynoptiſchen Evangelien geſchrieben ſeyen, ſagt die Tradition doch zu wenig, da ſie nicht angiebt, wie lange das Johanneiſche

1) S. Opp. Hippolyti ed. Fabricius p. 32 sqq.

2) S. V. L. Ed. Griesb.

3) *Τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπαγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τοῦ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξορίστου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποστόλων.* ſ. Opp. Athan. Ed. Venet. Vol. 2. p. 155.

4) Adv. haer. 3, 1. vergl. Euſeb. H. E. 5, 8. Auch, wenn die Ordnung, in der Irenäus die Evv. aufzählt, damahls ſchon in den Handſchriften feſtſtand, würde das ὕστερα chronologiſch ſeyn.

5) Klemens bey Euseb. H. E. 6, 14. Origenes ebendaſ. 6, 25. Euſebius ſelbſt H. E. 3, 24.

6) Haeres. 51, 19. *ὕστερος ἐλθών* u. ſ. w. Hieronym. Catal. illustr. viror. 9.

Evang. nach jenen geſchrieben iſt. Irenäus zwar meint, daß das Evang. des Matthäus geſchrieben ſey, als Petrus und Paulus in Rom die Gemeinde gründeten, die des Markus und Lukas aber nach dem Tode jener beyden Apoſtel. Aber weder ſagt er, wann die Apoſtel geſtorben ſeyen, noch wie lange nachher Markus und Lukas, noch endlich wie ſpät nach dieſen Joh. geſchrieben habe. Auch ſteht die ganze Nachricht bey ihm unter dem eigenen Geſichtspuncte, durch die möglich ſpäteſte Abfaſſungszeit der Evangelien dieſe gegen den Vorwurf, als ſeyen ſie vor erlangter gehöriger Einſicht der Apoſtel geſchrieben, ſicher zu ſtellen. Wenn ſie nun auch bey den Alexandrinern nicht beſtimmter iſt, ja mit der Hypotheſe von dem Ergänzungszweck des vierten Evangeliums ſo zuſammenhängt, daß man fürchten kann, ſie ſey aus dieſer entſtanden, wie dieſe nur auf dem exegetiſchen Augenſchein beruhet, ſo liegt es nahe anzunehmen, daß die Alten von der Abfaſſungszeit des Evang. weder Sicheres noch Genaues wußten.

Daß die Väter nach Euſebius Beſtimmteres wiſſen wollen, iſt zu erwarten. Aber in dem Grade werden die Nachrichten auch grundloſer und verſchiedener, reine Sagen, aus Vermuthungen entſprungen, die einer dem andern nachſpricht oder nach Belieben ändert.

Nach Epiphanius ſoll Joh. das Evangelium im hohen Greiſenalter, als ein Neunziger geſchrieben haben, nach ſeiner Rückkehr von Patmos unter dem Kaiſer Claudius, aber nach den drey erſten Evangelien [1]). Suidas er-

1) Haer. 51, 12. Hier ſagt Epiph.: Nachdem auch durch Lukas nicht aller Irrthum über die Menſchwerdung gehoben ſey, διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννην, παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι, δι' εὐλάβειαν καὶ ταπεινοφροσύνην, ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ, μετὰ ἔτη ἐνενήκοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον, τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος, καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ἀσίας ἀναγκάζεται ἐκθέσθαι τὸ εὐαγγέλιον. So lieſt und interpungirt Petavius. Die Meinung des Epiph. iſt, daß, je mehr Johannes in ſo hohem Alter ſich demüthig ſträubte,

zählt [1]), Joh. ſey hundert Jahr alt geweſen, als er geſchrieben. Aber nach Dorotheus ſoll Johannes auch 120 Jahr alt geworden ſeyn. So konnte er um ſo beſſer auch gegen ſpätere Ketzereyen ſchreiben. Das wollte man eben, darum ſetzte man die Abfaſſungszeit ſo ſpät. Was die ſpäteren Zeitbeſtimmungen noch mehr verwirrt und variirt, iſt die Beziehung derſelben auf das Exil, welches verſchieden datirt wurde [2]). Kurz, was die älteſten Väter nicht wiſſen, oder zufällig nicht ſagen, iſt den Späteren unmöglich zu wiſſen, wie gern ſie es auch wüßten und ſagten.

Es entſteht nun die Frage, ob das Evangelium ſelbſt die Zeit ſeiner Abfaſſung genauer und ſicherer, als die Tradition, irgendwie andeutet.

---

deſto mehr ſein Evang. ein Werk des heil. Geiſtes ſey. Das iſt klar genug. Aber die letzten Worte ſind dunkel. Petavius überſetzt: *Quam ob rem* (?) cum multos iam annos mansisset *in Asia*, evangelium scribere coactus est, augenſcheinlich falſch, oder er lieſt falſch. Wenn die Leſeart richtig iſt, ſo muß mit den Worten *μετὰ ἔτη* oder *μετὰ τὴν* ein neuer Satz anfangen, der in *ἀναγκάζεται* ſein temp. finit. und Subject hat. Epiph. will das *ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ* näher beſtimmen, daß Joh., als er genöthigt wurde ſein Evang. herauszugeben, 90 Jahr alt, und aus dem Patm. Exil unter Claudius (?) längſt zurückgekehrt war. Aber *διατρῖψ.* — *ἀπὸ τῆς Ἀσίας* kann doch nur die Abweſenheit von Aſien bezeichnen. Das wäre das Exil. Dieſes dauerte aber nicht *ἱκανὰ ἔτη*. Joh. iſt auch ſchon unter Claudius zurückgekehrt, und der Ausdruck wäre zu ſeltſam. Entweder die Stelle iſt corrupt, oder *ἀπὸ τῆς Ἀσίας* iſt zu *ἀναγκάζεται* zu beziehen und dieß dann ſo zu verſtehen, daß Epiph. nur kürzer ſagt, was Hieronymus (Prooem. in Matth.) ausführlicher: Ioan. quum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent — *coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus* de divinitate Salvatoris altius scribere. Vergl. de vir. illustr. 9. auch Theodor. Mopsv. Caten. Corder. p. 706. Ich würde bey dieſer Erklärung nicht verlangen, daß *ὑπὸ* ſtatt *ἀπὸ* ſtehen müßte, auch nicht glauben, daß Epiph. zwiſchen *ἀπὸ* und *ὑπὸ* ſein unterſchieden hat. Die Späteren ſchreiben leicht auch bey Paſſivis *ἀπὸ* ſtatt *ὑπό*, ſ. Winers Grammat. S. 354. Anmerk. **). Aber ich glaube auch, daß urſprünglich geſtanden hat *τοῦ διατρῖψαι αὐτὸν αὐτοῦ*, nemlich in Epheſus nach dem Patmiſchen Exil.

1) Suidas u. d. W. *Ἰωάννης*.

2) S. Wegſcheiders Einleitung S. 194 ff. u. Credner a. a. O. 260 f.

Man hat aus 5, 2. geschlossen, das Evangelium sey vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden; Johannes rede hier von dem Badeteiche am Schaafthore als einem noch bestehenden. Aber der Teich sammt dem Namen des Thores konnten auch nach der Zerstörung der Stadt fortbestehen; oder Johannes spricht in der Erinnerung davon, wie von etwas Gegenwärtigem. — Von Oertlichkeiten bey Jerusalem, die wohl auch nach der Zerstörung blieben, 11, 18. 18, 1. 19, 41., heißt es ἦν. Die Gärten (18, 1. 19, 41.) mochten zerstört werden, Bethanien (11, 18.) blieb doch so nahe bey Jerusalem, wie vorher. Also haben wir hier eben so wenig ein sicheres Merkmahl, daß das Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems, als 5, 2., daß es vor derselben geschrieben ist.

Noch viel unsicherer ist die chronologische Beziehung, die man in 21, 18. 19., ja selbst 18, 10., zu finden geglaubt hat. In der ersten Stelle, meint man, würde Johannes wohl bemerkt haben, daß die Weissagung Christi erfüllt worden sey, wenn Petrus bereits damahls den Märtyrertod erlitten gehabt hätte, also sey das Evangelium vor dem Tode des Petrus (etwa 67.) geschrieben. Allein, wenn auch das Kapitel echt und kein späterer Anhang wäre, so kann man doch eben so gut sagen, die Stelle sey nach dem Tode des Petrus geschrieben, da vor demselben die Beziehung der weissagenden Worte nicht so bestimmt gefaßt worden wäre. Wenn man aber sagt, Joh. würde, so lange Petrus lebte, die Geschichte von der Gewaltthat desselben 18, 10. nicht so erzählt, vielmehr, wie die drey ersten Evangelisten, den Namen des Apostels verschwiegen haben, so war das apostolische Decorum in solchen Stücken gewiß ein anderes, als das heutige.

Das Evangelium enthält nirgends eine bestimmte Spur seiner Abfassungszeit.

Wüßte man genauer, wann der erste Brief des Johannes geschrieben ist, so gäbe dieß einen chronologischen

Standpunct. Offenbar ſetzt der Brief das Evangelium voraus, und iſt nicht viel ſpäter geſchrieben [1]). Aber mehr weiß man nicht.

Aeltere und Neuere beſtimmen die Abfaſſungszeit des Evangeliums nach der Apokalypſe, aber wie verſchieden! Schon die Abfaſſungszeit der Apokalypſe wird ſehr verſchieden angegeben [2]). Nach Einigen iſt das Evangelium früher geſchrieben, weil Apok. 1, 2. das Evangelium vorausſetze. Lampe fügte hinzu, daß auch aus Euſebius K. G. 3, 24. [3]) folge, daß das Evangelium unter den Schriften des Johannes die früheſte ſey. Nach Andern [4]) ſoll das Evangelium ſpäter geſchrieben ſeyn, weil die Apokalypſe offenbar ein Werk der jugendlichen Phantaſie ſey, auch ihre Sprache geringere Fertigkeit im Griechiſchen verrathe. Wenigſtens ein Jahrzehnd ſpäter müſſe das Evangelium geſchrieben ſeyn, da die viel größere Fertigkeit in der Sprache eine längere Uebung, einen längeren Umgang mit Griechen vorausſetze.

Wie aber, wenn die Apokalypſe kein Werk des Johannes iſt? Weil dieß zweifelhaft iſt, wird jede chronologiſche Beſtimmung von der Apokalypſe aus unbrauchbar. Am wenigſten kann man die beſtimmte Beziehung von Apok. 1, 2. auf das Joh. Evangelium gelten laſſen [5]). Man könnte ſagen, der Johanneiſirende Charakter der ganzen Apokalypſe, wenn er auch eben nur nachgeahmt iſt, ſetze das Evangelium voraus. Aber, da die hiſtoriſchen Verhältniſſe jenes Buches ſo ſehr ungewiß ſind, iſt es auch

1) S. m. Einleit. in dieſen Brief, Commentar 3. S. 21 ff.

2) S. m. Einleitung in die Apok. S. 405 ff.

3) Ἰωάννην φασὶ τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κεχρημένον κηρύγματι, τέλος καὶ ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν rel. Dieß würde eine frühere Schrift, wie die Apokalypſe nicht ausſchließen. Euſebius ſpricht nur von dem Unterricht in der Evangeliſchen Geſchichte.

4) S. Wegſcheiders Einleit. S. 198 ff. Olshauſen bibl. Commentar 2. 3te Aufl. S. 23 ff.

5) S. m. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 240. 414 ff.

jeder Schluß daraus auf das Evangelium. Hätten wir an der Apokalypſe einen feſten Boden in dieſer Unterſuchung, wie könnte man das Entgegengeſetzteſte daraus ſchließen?

Es bleibt nichts übrig, als bey folgender ganz allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen zu bleiben.

Wenn Johannes ſein Evangelium in Kleinaſien, in Epheſus, geſchrieben hat, ſo kann es vor dem ſiebenten Decennium des erſten Jahrhunderts nicht geſchrieben ſeyn. Vor dieſer Zeit iſt der Apoſtel in Kleinaſien nicht anweſend, noch weniger einheimiſch geweſen. Die ganze Conſtruction des Evangeliums, ſein innerer Charakter, der Zuſtand der Chriſtlichen Gemeinden, worauf es ſich bezieht, die geiſtige Reife des Verfaſſers und der Standpunct ſeiner Leſer, das alles weiſ't darauf hin, daß die Pauliniſche Stiftungsperiode der Kleinaſiatiſchen Gemeinden vorüber war, und daß Johannes bereits eine geraume Zeit in Kleinaſien gelebt hatte, um den nachpauliniſchen Zuſtand, die Bedürfniſſe und Gegenſätze des Chriſtlichen Lebens und Denkens daſelbſt ſo kennen zu lernen, ſich ſelbſt aber in die Griechiſche Entwicklung des Chriſtlichen Geiſtes ſo hineinzuleben, wie ſein Evangelium überall vorausſetzt.

Wenn man ſagt, das Evangelium ſey zwiſchen dem ſiebenten und letzten Decennium des erſten Jahrhunderts geſchrieben, ſo iſt dieß ein ſehr weiter Zeitraum. Aber beſſer nichts beſtimmen, als Beſtimmtes ſagen, was nicht bewieſen werden kann.

Sonach hätte, was den einen Endpunct betrifft, Irenäus Recht, wenn er meinte, das Evang. ſey nach dem Tode des Apoſtels Paulus und Petrus geſchrieben, und ſpäter, als das Evangelium des Markus und Lukas.

Man könnte dem Obigen zu Folge genauer vermuthen, das Evangelium ſey nicht vor dem achten Jahrzehnd geſchrieben, aber wie nahe vor dem Tode des Apoſtels, wagen wir nicht zu beſtimmen. Wir erkennen darin einen gereiften Geiſt, aber keinen alternden.

Semler [1]) meinte, das Joh. Evang. sey das früheste von allen, weil er dem Gedächtniß des Apostels nicht zutrauete, so vieles und so lange, nachdem er es gesehen und gehört, treu zu behalten. Aber diese Paradoxie besteht weder vor der Tradition, noch der Kritik.

§. 11.

Ueber die Griechische Originalität und den Charakter der Sprache.

Wenn Johannes in Kleinasien zunächst für den Kleinasiatischen Gemeindekreis, dem er vorstand, geschrieben hat, so hat er auch ursprünglich Griechisch geschrieben. Die Tradition überliefert das Griech. Evangelium als das Original. Im Alterthume zweifelt Niemand daran. Epiphanius [2]) spricht zwar von einem Hebräischen Evangelium des Johannes, aber er meint nur eine Hebräische Uebersetzung, welche, wie ihm übergetretene Juden erzählt hatten, zu seiner Zeit in dem geheimen Archiv der Schule von Tiberias verwahrt wurde [3]). Ein Fragment angeblich des Eusebius in der Catene zum Lukas [4]) spricht von der γραφὴ τοῦ εὐαγγελίου des Johannes, παντοίᾳ γλώττῃ, ἑλληνικῇ τε καὶ βαρβάρῳ μεταβληθεῖσα, εἰς ἐξάκουστόν τε πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐφ' ἑκάστης ἡμέρας κηρυττομένη. Aber der Kirchengeschichtschreiber Eusebius weiß sonst nicht anders, als daß das Evangelium ursprünglich Griechisch geschrieben sey. So gehören jene ohnehin etwas confusen [5]) Worte wohl einem späteren Eusebius an,

---

1) Paraphr. Evang. Ioan. Praefat. sub finem, u. zu 1, 6. p. 11. Nur Tittmann folgt ihm darin, s. Melet. p. 14.

2) Haeres. 30, 3.

3) Auch von der Apostelgeschichte hatte man damahls zu Tiberias eine Hebr. Uebersetzung.

4) S. Grabe spicileg. PP. P. 2. pag. 202. u. 252 sq.

5) Nimmt man die Worte des Eusebius genau, so wäre die Originalsprache = x.

der ähnlich, wie Chryſoſtomus [1]), den verbreiteten Ruhm des Evangeliums preiſt.

Erſt in der neueren Zeit hat man hie und da die Meinung gehört, Johannes habe urſprünglich Hebräiſch oder Aramäiſch geſchrieben.

Salmaſius [2]) iſt, ſo viel ich weiß, der erſte, der die Vermuthung gelegentlich, aber beſtimmt ausſpricht. Johannes, meint er, habe als geborener Galiläer gewiß beſſer Hebräiſch, als Griechiſch verſtanden, er habe das Alte Teſtament im Originale, nicht in der Griech. Ueberſetzung geleſen, er citire in ſeinem Evangelium nicht aus der Alexandr. Ueberſetzung, alſo habe er auch wahrſcheinlich ſein Evangelium Hebräiſch geſchrieben, und ein Anderer habe es überſetzt. Aber ſchon Richard Simon [3]) ſagte kurz und bündig, wenn Johannes in Kleinaſien, unter Griechen und für dieſe auf jeden Fall Griechiſch gepredigt habe, ſo folge, daß er auch ſein Evangelium Griechiſch geſchrieben habe. Auch zeigte er, daß die Behauptung, Johannes habe, wie alle neuteſtam. Schriftſteller, das A. T. nur nach dem Hebr. Original citirt, falſch ſey. — Man ſtand damahls im Anfange der Unterſuchungen über das neuteſt. Idiom, und ſo iſt die oberflächliche Meinung des Salmaſius entſchuldbar. Seitdem man aber zu der Einſicht gelangt iſt, daß die Hebraismen oder Aramäismen in verſchiedenem Maaße integrirende Elemente der Griech. Sprache des N. T. ſind, finden die Meinungen von Bolten [4]) und

---

1) Hom. 1. — *Ἀλλὰ καὶ Σύροι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Ἰνδοὶ καὶ Πέρσαι καὶ Αἰθίοπες κ. μυρία ἕτερα ἔθνη εἰς τὴν αὐτῶν μεταβαλόντες γλῶτταν τὰ παρὰ τούτου δόγματα εἰσαχθέντα ἔμαθον ἄνθρωποι βάρβαροι φιλοσοφεῖν.*

2) De lingua Hellenist. 257 sq. Grotius u. a. machten nur auf den Hebraiſirenden Charakter des Griech. Originals aufmerkſam.

3) Kritiſche Schriften über das N. T., überſetzt von Cramer, Bd. 1. S. 625.

4) Der Bericht des Johannes von Jeſu dem Meſſias. Vorbericht S. 14 ff.

Bertholdt [1]), von denen der erſtere ein durchherrſchendes Aramäiſches Original, der zweyte einen Aramäiſchen von dem Apoſtel noch in Paläſtina geſchriebenen Entwurf des Evangeliums annahm, wenigſtens von Seiten der Sprachforſchung keine Unterſtützung weiter. Bolten benutzt die alte Sage, daß Cajus das Evangelium herausgegeben habe, um eben dieſen zum Griechiſchen Ueberſetzer zu machen. Allein dieſe Sage iſt eine reine Vermuthung der Alten, ohne allen hiſtoriſchen Grund. Bolten glaubte Kap. 8, 25. 12, 3. 13, 4. Ueberſetzerfehler gefunden zu haben; dieſe Stellen, meinte er, ſeyen nur unter der Vorausſetzung eines Aram. Originals verſtändlich. Aber es iſt längſt nachgewieſen worden, daß man erſt mit Bolten den Griech. Text falſch verſtehen muß, um mit ihm Ueberſetzerfehler zu finden [2]). Bertholdt hält zwar einige Ueberſetzerfehler, die alſo nach ihm Johannes ſelbſt gemacht haben müßte, für unleugbar, aber das Hauptintereſſe ſeiner Hypotheſe iſt nicht das ſprachliche, ſondern dieß, die Authentie der langen Reden Jeſu im Evangelium zu vertheidigen. Allein wer die Authentie jener Reden nicht im ſtrengſten Sinne behauptet, bedarf auch jener Hypotheſe nicht.

Hat Johannes ſein Evangelium nach einem längeren Aufenthalte in Kleinaſien geſchrieben, ſo bedurfte er dabey keines Griechiſchen Hermeneuten. Es iſt nicht undenkbar, daß ihm das Griechiſche ſchon in Galiläa nicht ganz fremd war. Es gab beſonders im Norden von Paläſtina zur Zeit Chriſti viele Griechiſche Städte [3]). War er nicht ganz ohne Sprachtalent, ſo mußte er in ſeinem Amte, im täglichen Umgang mit Griechen, bald dazu kommen, ſich in

---

5) Verosimilia de origine Evang. Iohannis. Erl. 1805. ſ. Opusc. Academ. ed. Winer. p. 1 sqq. Vergl. Einleitung in das A. und N. T. 3. S. 1302 ff.

2) S. Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegeſe, Bd. 2. St. 2. 278 ff.

3) S. Hugs Einleit. 2. S. 30 - 56.

der Griechiſchen Sprache ſo ſchriftlich, wie mündlich verſtändlich auszudrücken.

Bey dem erſten Johanneiſchen Briefe denkt nicht lejcht Jemand an ein Aramäiſches Original, aber der Brief hat nicht mehr Griechiſche Originalität, als das Evangelium.

Was den Gebrauch des A. Teſtamentes betrifft, ſo iſt ſchwer zu entſcheiden, ob der Evangeliſt die Alexandriniſche Ueberſetzung oder das Hebr. Original gebraucht hat [1]). Im Ganzen hat das Joh. Evang. wenig Citate aus dem A.T., und die meiſten ſind in der freyeren Art. Aber der Einfluß der LXX iſt in folgenden Stellen unverkennbar: 1, 23. 2, 17. 6, 45. (διδακτοὶ θεοῦ) 10, 34. 12, 14. 15. 38. 15, 25. 19, 24. 36. Dagegen iſt 12, 40. 13, 18. 19, 37. die Uebereinſtimmung mit dem Hebr. Originale größer. Aber gerade bey einem Schriftſteller, wie Johannes, mußte der frühere Gebrauch des Hebräiſchen Originals mit dem ſpäteren der LXX zuſammenfließen. Und es könnte mit zu den feineren Kennzeichen der Joh. Authentie gerechnet werden, daß beydes im Evangelium zuſammentrifft. Oder man müßte mit Dr. Credner [2]) annehmen, daß Johannes, ähnlich wie Matthäus, das ſogenannte altteſtam. Urevangelium ſeiner Zeit gebraucht habe, worin jene Miſchung des Hebr. Originals und der Alex. Ueberſetzung bereits gemacht worden wäre. Allein dann müßten die Joh. Citate denen bey Matthäus conformer ſeyn.

Mißt man die Sprache des Evangeliums nicht nach der claſſiſchen, ſondern vergleicht erweisliche Griechiſche Originalien des N. Teſtamentes, ſo iſt, z. B. mit der Apokalypſe verglichen, das Griechiſche des Evangeliums, wie ſchon Dionyſius von Alexandrien bemerkte, ungleich reiner [3]).

1) S. Schulze, der ſchriftſteller. Charakter des Johannes, S. 195 ff.

2) Beiträge zur Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 312 ff.

3) S. Euseb. H. E. 7, 24.: Johannes, ſagt er, ſchreibe in ſeinem Evang. und Briefe ἀπταίστως κατὰ τὴν Ἑλλήνων φωνήν, ja er fügt hinzu, dieſe Schriften ſeyen λογιώτατα ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἑρμηνείας geſchrieben.

Eben ſo, mit den drey erſten Evangelien verglichen. Mit den Pauliniſchen Briefen aber, beſonders dem Briefe an die Hebräer verglichen, hat es freylich weniger Griechiſchen Ton. Aber Paulus und der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer waren geborene Helleniſten. Was insbeſondere Paulus betrifft, ſo liegt ein Hauptunterſchied wohl auch in der Individualität beyder Schriftſteller. Paulus, wie er dialektiſcher, ſyllogiſtiſcher denkt, und dabey in ſeinen Briefen den Lehrſtoff des Evangeliums didaktiſch erörtert, ſchreibt auch periodiſcher; mit dem Periodiſchen und Dialektiſchen aber tritt auch der Griechiſche Sprachcharakter beſtimmter hervor. Johannes iſt davon faſt das Gegentheil. Wie er in ſeiner ganzen Art zu denken mehr zuſammenfaſſend, als entwickelnd, mehr zu dem, was man Anſchauungen des Geiſtes nennt, als zur dialektiſchen Erörterung geneigt iſt, ſo iſt auch in ſeinem Briefe, wie in ſeinem Evangelium, wo außerdem der hiſtoriſche Stoff einen Unterſchied macht, ſeine Schreibweiſe mehr einfach, neben einanderſetzend, faſt möchte man ſagen, paralleliſirend. Somit tritt auch das Hebräiſche Element, wie in der Darſtellung ſo in der Sprache mehr hervor und wird wenigſtens innerlich herrſchend [1]). Aber im Zuſammenhange des Neuen Teſtamentes geleſen, macht das Evangelium auf jeden Kenner den Eindruck eines Griechiſchen Originales, nach dem Maaße des neuteſtamentlichen Idioms. Ja es hat Kenner gegeben, wie Erasmus, welche die delicias des Joh. Styls preiſen, während freylich Andere den Styl verwickelt und dunkel ſchelten [2]).

Wir finden im Einzelnen keinen Reichthum, keine große Mannigfaltigkeit des Griechiſchen Ausdruckes. Die Sätze ſind ſehr einfach verbunden. Gewiſſe Lieblingswendungen, wie οὗτος ἐστὶ mit folgendem ὅτι oder ἵνα, καθὼς mit

1) Grotius ſagt: Sermo Graecus quidem, sed plane adumbratus ex Syriaco illius saeculi.

2) So z. B. die Socinianer Engedin und Wolzogen.

und ohne folgend. οὕτως u. a. m., und Lieblingsausdrücke wie φῶς, ζωὴ, σκότος, ἀκούειν, ἓν εἶναι, εἶναι ἐν u. ſ. w. [1]) kehren häufig wieder. Aber nirgends fehlt dem Begriffe der entſprechende Ausdruck. Der Verfaſſer ringt nicht mit der Sprache, er beſitzt und beherrſcht ſie, ſo weit er überhaupt im Stande war, ſie ſich anzueignen. Es fehlt weder an einzelnen echt Griechiſchen Ausdrücken, noch an Wendungen und Conſtructionen, welche die Griechiſche Originalität verrathen. Zu den erſteren rechne ich das ſchwierige τὴν ἀρχὴν 8, 25. μονογενὴς [2]) 1, 14. u. ſonſt ἀνθρωποκτόνος 8, 44. ἀποσυνάγωγος 9, 22. u. a. (dem Johannes allein eigen) διαζώννυμι 13, 4. 5. ἐξυπνίζω 11, 11. προσκυνητὴς 4, 23. (ein ἅπαξ λεγ.) τετράμηνος 4, 35. συνεισέρχομαι 6, 22. 18, 15. [3]) ἀληθινὸς, τεταρταῖος 11, 39. u. a. m.; zu den letzteren die Conſtructionen 1, 14. 13, 1–4. 6, 22 ff., die nicht ſelten vorkommenden abſoluten Genitiven und ſonſtige Participialconſtructionen.

So haben wir, indem wir die Griechiſche Originalität der Sprache zu beweiſen ſuchten, zugleich ihren Charakter beſtimmt, ſo weit es für dieſe allgemeinen Unterſuchungen nöthig ſcheint [4]). Das Weitere gehört in die Auslegung des Evangeliums und in die Kritik der Apokalypſe [5]).

---

1) S. die Obſervationen hierüber in Schulze's ſchriftſt. Charakter des Joh. S. 110 ff.

2) Doch hat dieß auch die Septuag. Im N. T. aber allein Joh., Lukas und der Brief an die Hebräer.

3) Joh. hat es im N. T. allein. Zwar auch die LXX. Zachar. 8, 21., aber nicht in der beſtimmten Bedeutung des Mithineingehens.

4) Die älteren allgemeinen Charakteriſtiken der Sprache des Evangeliums ſ. bey Lampe Prolegom. lib. 2. Cap. 2. p. 164 sqq. Unter den Neueren vergl. Schulze der ſchriftſteller. Charakter des Joh. 1811. S. 63 ff. (Hier aber iſt, wie bey den älteren, der apokalyptiſche Sprachcharakter mit dem des Evangeliums und der Briefe vermiſcht, und ſo entſteht kein reines Reſultat.) Seiffarth Spezial-Charakteriſtik der Joh. Schriften, beſonders des Joh. Evangel. S. 29 ff. Vorzüglich aber vergl. Credners Einl. 1. S. 222 ff.

5) S. m. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 361 ff.

Drittes Kapitel.

Ueber die Composition des Evangeliums.

§. 12.

Charakteristik des Inhalts und der Composition im Allgemeinen [1]).

Die Schrift wird wegen ihres durchaus historischen Inhaltes mit Recht ein Evangelium genannt, in dem Sinne, in welchem es die drey ersten sind. Das allgemeine Evangelienschema ist darin unverkennbar. Selbst die eingemischten Betrachtungen sind überwiegend historischer Art oder haben eine historische Beziehung.

Seinem äußeren Umfange nach scheint es dem Evangelium des Markus (den zweifelhaften Schluß zum Theil mitgerechnet) am ähnlichsten, sofern es mit den öffentlichen Zeugnissen des Täufers für die Messianische Würde Jesu und den ersten Anfängen der apostolischen Jüngerschaft beginnt und mit der Auferstehung schließt. Aber wie Lukas hebt es die Beurkundungen der Auferstehung besonders hervor, und wie Matthäus hat es keine äußere Himmelfahrt.

Der Inhalt aber ist folgender:

Der Geschichtserzählung voran geht eine Art von Einleitung, worin das göttliche Wesen Christi, worauf die eigenthümliche δόξα des eingeborenen Sohnes beruht, als der persönliche göttliche Logos bezeichnet wird. Dieser uranfängliche, schöpferische Logos, das Leben und Licht der Menschen,

1) Vergl. Seiffahrts Spezialcharakteristik der Johanneischen Schriften, besonders des Joh. Evangeliums. Leipzig. 1823. 8. Besonders der zweyte und vierte Abschnitt gehören hieher.

ſey in Chriſto, dem Sohne Gottes, menſchlich erſchienen, als die bezeugte und von jedem Gläubigen erfahrene vollkommene Offenbarung der Gnade und Wahrheit, weit erhaben über Johannes den Täufer, der nur ſein Herold geweſen ſey, und Moſes, der das Amt der Geſetzesoffenbarung verwaltet habe. Aber deſſen ungeachtet habe das wahre Licht von der Finſterniß der Welt Widerſpruch und Verkennung erfahren, ſelbſt unter den Seinigen, dem altteſtam. Volke Gottes.

Nicht ohne Beziehung auf die Grundgedanken des Prologs wird dann von 1, 19. an, ohne Geburts- und Kindheitsgeſchichte, ohne die Geſchichte der Verſuchung, ja ſelbſt ohne eigentliche Taufgeſchichte, welche mehr nur mittelbar berührt wird, das öffentliche Leben Chriſti, in einer gewiſſen Auswahl von Thatſachen, chronologiſch und pragmatiſch zuſammenhängend dargeſtellt. Die Erzählung beginnt mit den Bezeugungen des Täufers, daß Jeſus der Meſſias, das Lamm Gottes ſey, welches der Welt Sünden trage, worauf dann die durch jene Zeugniſſe veranlaßten Anfänge der Jüngerſchaft Chriſti folgen. Schon darin zeigt ſich die Herrlichkeit Chriſti. Aber nach 1, 50. 51. ſoll ſie ſich nun erſt recht offenbaren. Und ſo hebt der Evangeliſt von 2, 1. an beſonders ſolche Züge des öffentlichen Lebens Jeſu in Galiläa, Judäa und Samaria hervor, wodurch ſeine eigenthümliche Herrlichkeit, als Meſſias, ſeine Macht und Weisheit, ſein Amt und Zweck immer einleuchtender ſich offenbaren. Meſſianiſche Thaten, Wunderwerke und Reden wechſeln mit einander ab. Die letzteren herrſchen vor, ſie werden je länger je mehr mit beſonderer Vorliebe und Ausführlichkeit erzählt; jene ſcheinen meiſt mehr nur als die beſonderen hiſtoriſchen Veranlaſſungen zu dieſen erwähnt zu werden. In der Zuſammenſtellung der Reden aber ſcheinen beſonders zwey Geſichtspuncte bemerkbar: 1) Johannes theilt beſonders ſolche Reden mit, in denen Jeſus gegen das ungläubige Judenthum ſeine Meſſianiſche Würde in dem Sinne, wie ſie der Prolog

beſtimmt hat, vertheidigt. 2) Von Kap. 5. an tritt ſehr deutlich hervor die allmähliche Entwickelung des Kampfes Chriſti mit der Welt und den ungläubigen Gewalthabern ſeines Volkes, bis im Rathe des Kaiphas beſchloſſen wird, den Heiligen Gottes zu tödten, 11, 53. Von Kap. 12, 1. an bemerkt man in der Erzählung der letzten Tage einen gewiſſen Contraſt zwiſchen dem Wachſen und ſcheinbaren Gelingen der feindlichen Macht der ſündigen Welt, und zwiſchen der Ruhe und Klarheit, der Hoheit und Freyheit des Erlöſers. Dieſer Contraſt tritt ſo beſtimmt hervor, daß man denken könnte, der Erzähler habe ihn ſelbſt gefühlt und beabſichtigt. Nachdem Johannes den feſtlichen Einzug Jeſu in Begleitung des jubelnden Volkes, und die letzten warnenden und ermahnenden Worte des Herrn an das Volk erzählt hat, ſteht er 12, 37 ff. am Schluß des öffentlichen Lebens Chriſti betrachtend ſtill vor dem traurigen Räthſel, daß derjenige, der ſolche Werke gethan und ſolche Worte geſprochen hatte, in ſeinem Volke im Ganzen ſo wenig echten und vollen Glauben fand, ſondern weit mehr Feindſchaft und Verfolgung. Er findet die Löſung in der ewigen, ſchon im A. T. bezeugten Ordnung Gottes, wonach die ſündige Welt, als ſolche, den Heiligen und ſein göttliches Wort nicht anzuerkennen vermag, vergl. 1, 5. 11. Von Kap. 13. an erzählt er, wie Jeſus in der Nacht vor ſeinem Leiden in vertrauten Unterredungen ſeine Jünger tröſtet, beruhigt, ſie über ſeine Perſon, ſein Weggehen und Wiederkommen, über das Weſen der Gemeinſchaft mit ihm, und die Ordnungen und weltüberwindenden Kräfte ſeines Reiches belehrt, dann aufbrechend in einem heiligen Gebet die ganze Hoheit und Tiefe ſeines Gemüthes vor Gott und ſeinen Jüngern aufſchließt und ſich ſelber kräftigt zu dem bevorſtehenden letzten Kampfe, wie er dann ſo, ſchon gleichſam in voller Verklärung, hinausgeht mitten in die tobende feindliche Welt, hier überall bis zum letzten Athemzuge am Kreuze als der Heilige und Gerechte, als

das Licht und Leben der Welt, als der König der Wahrheit erſcheint, und zuletzt mit voller Klarheit und Liebe das Heil der ganzen Welt, wie das Wohl der Seinigen, bedenkend und vollbringend wahrhaft ſtirbt, aber am dritten Tage wieder auferſteht von den Todten, ſich ſeinen Jüngern erweiſt als der wahrhaft Auferſtandene und leiblich Lebendige, und belehrend, beruhigend, Geiſt ertheilend unter ihnen verweilt bis zum Tage ſeines Weggangs zum Vater.

So ſchließt das Evangelium mit dem Tode und der Auferſtehung Chriſti, als dem Gipfel und Vollendungspuncte des welterlöſenden Lebens, der Verherrlichung des Eingeborenen.

Das Evangelium macht ſo den Eindruck eines geordneten Ganzen, eines hiſtoriſchen Gemähldes in großen Umriſſen, voll Leben, Einheit und Zuſammenhang. Die heilige Lichtgeſtalt, die es darſtellt, feſſelt zunächſt und am meiſten. Aber Niemand kann unterlaſſen, mit Wohlgefallen auch auf den Schriftſteller zu ſehen, deſſen Herz und Geiſt Abſicht und Zweck überall in der Darſtellung hervortreten. Es iſt kein Werk der geübten hiſtoriſchen Kunſt. Iſt Kunſt darin, ſo iſt ſie unbewußt, aber der Eindruck darum nicht geringer.

Die Frage iſt nun, ob und wie weit ſich der unverkennbare Zuſammenhang des Ganzen auch in einer überſichtlichen Eintheilung darſtellen laſſe, ob eine beſtimmte, von Joh. ſelbſt gedachte Anordnung zu entdecken ſey?

Lampe verſuchte, ſo viel ich weiß, zuerſt eine genauere Eintheilung und Ueberſicht [1]). Er unterſcheidet drey Haupttheile: 1) den Prolog 1, 1 - 18., deſſen Inhalt er als den ſummariſchen Inbegriff der Wahrheiten bezeichnet, um deren willen das Evangelium geſchrieben ſey. 2) Die ge-

1) Prolegom. lib. 2. cap. 7. pag. 280 - 286. Selbſt J. A. Bengel giebt in ſeinem Gnomon nur ein nacktes chronologiſches Schema nach Feſten und Tagen.

ſchichtliche Darſtellung 1, 19. – 20, 29. und 3) den Schluß, 20, 30 – 21., worin zuerſt der Zweck des Evangeliums überhaupt angegeben 20, 30. 31., ſodann die Auctorität und Glaubwürdigkeit des Evangeliſten theils durch die Erzählung von der Erſcheinung des auferſtandenen Herrn (quae singulari modo praestantiam apostolatus Ioannis demonstrabat), theils durch die Unterſchrift der Epheſiniſchen Presbyter bekräftigt 21, 1 – 24., und endlich im Epilog 21, 25. der Grund angegeben werde, weßhalb Johannes ſein Evangelium abbreche. Der zweyte Theil zerfällt nach Lampe in zwey Hauptabſchnitte: der erſte 1, 19. – 12, 50. enthalte die Darſtellung der verſchiedenen Ereigniſſe, welche ſich auf das öffentliche Lehramt Chriſti beziehen, nach acht Wanderungen chronologiſch geordnet, der zweyte 13, 1. – 20, 29. ſtelle die letzten Begebenheiten Chriſti dar.

Allein dieſe Dispoſition iſt durchaus nicht geeignet, den Zuſammenhang, die eigentliche Compoſition des Evangeliums anſchaulich zu machen. Der ohnehin zweifelhafte Schluß Kap. 21. iſt zu künſtlich in den Zuſammenhang hineinconſtruirt. Sodann wird zwar richtig mit der Reflexion des Johannes Kap. 12, 37 ff. ein Abſchnitt gemacht, aber die innere Bedeutung dieſer Stelle für die Compoſition des Ganzen überſehen. Ueberhaupt iſt unmöglich, bey dieſer Eintheilung die Einheit, den Fortſchritt und das Maaß der geſchichtlichen Darſtellung zu verſtehen. Die Wanderungen Chriſti ſind an ſich für den *inneren* Zuſammenhang der Geſchichte gleichgültig. Nur in den *Feſtreiſen* Jeſu liegt ein gewiſſes Moment für die pragmatiſche Verknüpfung, aber auch dieſe laſſen ſich, da ſie untergeordnet ſind, als Standpuncte für die Compoſition nicht gebrauchen.

Die Eichhornſche [1]) Eintheilung in *zwey Theile* Kap. 1 – 12. und 13 – 20. und *einen Anhang* Kap. 21.

1) Einleitung, Bd. 2. S. 124 ff.

verſucht in das Innere der Compoſition mehr einzudringen. Eichhorn ſchließt das 21. Kapitel mit Recht aus dem organiſchen Zuſammenhang des Ganzen aus, obwohl er daſſelbe für Johanneiſch zu halten geneigt iſt. Dagegen iſt, was Eichhorn nicht thut, der Prolog offenbar als ein beſonderes Moment in der Darſtellung hervorzuheben. Johannes ſoll nun nach Eichhorn im erſten Theile die Abſicht gehabt haben, zu beweiſen, daß Jeſus der den Juden verheiſſene Meſſias ſey, im zweyten Theile aber nur, eine genauere Nachricht von dem letzten Lebenstage, der Verhaftung, Hinrichtung und neuen Belebung Jeſu zu geben. Aber nach 20, 30. 31. bezieht ſich auch die Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte mit auf den Zweck, die Leſer zu überzeugen, daß Jeſus der Chriſt ſey. Auch will Johannes ſelbſt im erſten Abſchnitte mehr, als nur beweiſen, daß Jeſus der den Juden verheiſſene Meſſias ſey. Der Prolog und Stellen, wie 3, 16. 4, 42. weiſen auf einen höheren Sinn des Joh. Glaubens an Chriſtus hin. Im erſten Haupttheile ſoll aber ferner eben nur die geographiſche Eintheilung von Paläſtina zum Grunde liegen, in der Art, daß im erſten Abſchnitte 1, 19. – 4, 54. gezeigt werde, wie Jeſus nach und nach durch ganz Paläſtina als Meſſias bekannt geworden, anfangs jenſeit des Jordans, 1, 19–52., dann in Galiläa 2, 1–12., ferner zu Jeruſalem 2, 13.–3, 21., hierauf in Judäa 3, 22–36. und endlich in Samarien 4, 1–42., woran ſich dann 4, 43–54. die Bemerkung als eine Art von Schluß und Uebergang anknüpfe, daß man ſich nicht wundern dürfe, wenn Jeſus in ſeiner Heimath, in Galiläa, den wenigſten Eingang gefunden habe; daß es aber auch in Galiläa nicht an Einzelnen gefehlt habe, welche ihn anerkannt hätten. Ebenfalls nach einer Localordnung ſoll der zweyte Abſchnitt Kap. 5–12. ſolche Reden Jeſu enthalten, in welchen er ſeine Zuhörer von der Hoheit ſeiner Perſon unterrichtete und die Beweiſe dafür aufſtellte. In Jeruſalem fange Jeſus damit an, 5, 1–47., gehe

dann nach Galiläa 6, 1 – 71., und kehre ſodann wieder nach Jeruſalem, nicht nach der Landſchaft Judäa, wo er als iſolirter Lehrer nicht mehr ſicher geweſen ſey, zurück, 7, 1. – 10, 39. Der Abſchnitt ſchließe mit der kurzen Nachricht, daß Jeſus auch einmahl wieder jenſeit des Jordans geweſen ſey, und mit der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, wodurch die Leidensgeſchichte unmittelbar eingeleitet werde. — Johannes bezeichnet freylich die Oertlichkeiten und ihren Wechſel meiſt genau. Aber dieß gehört nur zur Deutlichkeit oder Anſchaulichkeit ſeiner Erinnerungen, und tritt außerdem zu ſehr zurück, als daß man glauben könnte, Johannes habe die Erzählung vorzugsweiſe geographiſch geordnet. Selbſt die doch mehr hervortretende chronologiſche Anordnung im Anfange (Kap. 1. 2.) nach Tagen, dann nach Feſten iſt nur ein äußerer Rahmen für die innere Anordnung des Ganzen. — Auch laſſen ſich die von Eichhorn angegebenen charakteriſtiſchen Geſichtspuncte des erſten und zweyten Abſchnittes nicht durchführen. Daß Joh. 2, 11. 4, 54. die Offenbarungszeichen Chriſti in Galiläa gleichſam zählt, iſt zu untergeordnet, um den Zweck des Abſchnitts darnach zu beſtimmen, hat auch einen ganz andern Sinn. Auch treffen wir ſchon im erſten Abſchnitte unterrichtende Reden Jeſu über ſeine höhere Würde Kap. 3, 1 ff., und im zweyten Abſchnitte fehlt es an Erzählungen nicht, wie Chriſtus ſich durch Meſſianiſche ἔργα als Meſſias bewährt, neue Gläubige gewinnt, und die früheren Anhänger ſtärkt. Tritt von Kap. 5. ein pragmatiſcher Geſichtspunct deutlicher hervor, ſo kann es nur der Kampf Chriſti mit ſeinen Gegnern ſeyn. Dieſer Kampf aber beginnt ſchon Kap. 2, 13 ff.

In der neueren Zeit iſt die chronolog. Anordnung nach den Feſten von Vielen beliebt worden. Olshauſen [1]) theilt darnach das Ganze in folgende vier Theile: 1) von Kap.

1) Commentar, Bd. 2. Einleit. S. IX. X.

1, 1. – 6, 71. von dem Beginn des Lehramtes Chriſti bis zu dem Laubhüttenfeſte; 2) Kap. 7, 1. – 11, 57. bis zur Reiſe zum letzten Paſcha; 3) Kap. 12, 1. – 17, 26. letzter Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem zum Paſchafeſte; und 4) Kap. 18 – 21. Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte. Allein weil mehrere Feſtreiſen erzählt werden, müßten ſo auch mehrere Abſchnitte entſtehen. Die Erzählung läuft zum Theil an den Feſtreiſen ab, welche allerdings etwas Epochemachendes haben und als äußere Knoten des inneren Gewebes erſcheinen. Aber die innere Compoſition iſt doch nicht daraus zu begreifen. Der Prolog, die Reflexion des Johannes 12, 37 ff., die Zweckbeſtimmung des Ganzen 20, 30. 31. weiſen auf eine mehr innere Anordnung hin, der zuerſt Dr. de Wette [1]) recht auf die Spur gekommen zu ſeyn ſcheint. De Wette, indem er das allgemeine Evangelienſchema, wie es beſonders im Matthäus ausgedrückt iſt, auch an unſer Evangelium legt, unterſcheidet darin, mit Ausſchluß des Anhangs Kap. 21., folgende Theile: 1) das ſogenannte Vorkapitel Kap. 1., ungefähr den drey erſten Kapiteln des Matthäus entſprechend, 2) den erſten Hauptheil v. Kap. 2, 1. an bis Ende Kap. 12., den Abſchnitten des Matth. 4, 23. – 18, 35., u. 19 – 25.; und 3) den zweyten Hauptheil von Kap. 13, 1. an bis Ende Kap. 20., dem Abſchnitt Matth. 26 – 28., gleichlaufend. Der ſynoptiſche Parallelismus iſt freylich zu unvollkommen, um dieſe Eintheilung begründen zu können. Aber es iſt klar, daß Johannes bey aller Eigenthümlichkeit und Abſichtlichkeit ſich dem allgemeinen Schematismus des Lebens Jeſu nicht entzogen hat. Die innere Anordnung hat indeß ihren eigenen Grund, und de Wette ſtellt ſie auf folgende Weiſe dar: In dem ſogenannten Vorkapitel gebe Johannes zuerſt im Prolog 1, 1 – 18. die Ueberſicht und Summe des Ganzen, indem er zugleich die höhere Abſtammung

1) S. Erklärung des Evang. u. der Briefe d. Joh. Einleit. §. 2.

Jeſu näher beſtimme, ſodann ſtelle er die Zeugniſſe des Täufers von Chriſto, und endlich die Anfänge der Jüngerſchaft Jeſu zuſammen. In den beyden Haupttheilen des Evangeliums aber wolle Johannes die beyden Kehrſeiten der Geſchichte Jeſu darſtellen, nemlich einmahl, wie während ſeines irdiſchen Wandels zwar ſeine Herrlichkeit hervorgetreten, aber von der unempfänglichen Welt meiſtentheils verkannt worden ſey, ſodann aber, wie er darnach gerade durch ſeinen Tod zu ſeiner Herrlichkeit gelangt ſey. Sonach enthalte der erſte Haupttheil den Bericht von Jeſu Wirkſamkeit, Verkennung und Anerkennung, und ſchließe mit einer allgemeinen Reflexion darüber 12, 37 ff. Und zwar ſtelle Joh. zuerſt Kap. 2 - 6. Proben der Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa, Judäa und Samarien zuſammen, dann erzähle er Kap. 7 - 12. von dem letzten Aufenthalt Jeſu in Judäa, und den nächſten Vorbereitungen zur Kataſtrophe des Todes. So ſchließe ſich der zweyte Haupttheil an, ebenfalls mit zwey Abſchnitten, von denen der erſte Kap. 13 - 17. die innere Verherrlichung Chriſti bey dem letzten Mahle und in den letzten Reden, der zweyte Kap. 18 - 20. die äußere Verherrlichung in den Leiden, dem Tode und der Auferſtehung Chriſti darſtelle.

Der Grundgedanke des Evangeliums in ſeinen beyden Haupttheilen iſt in dieſer Anordnung gewiß richtig angegeben. Alles weiſ't darauf hin. Zuerſt der Prolog 1, 6. u. V. 10 - 12. Johannes erblickt Chriſtus gleich von Anfang an in dem ſich ſetzenden und doch wieder ſich auflöſenden Contraſt des wahrhaftigen Lichtes, welches von der Finſterniß der Welt Widerſpruch erleidet, aber ſie durch die angeborene und unleugbare Herrlichkeit überwindet und die Welt erlöſ't. Die Anerkennung des erſchienenen Lichtes und Lebens beginnt ſchon mit den Zeugniſſen des Täufers, den Bekenntniſſen der erſten Jünger, aber eben ſo bald erfährt der Herr Unverſtand und Widerſtand, und nach Johannes deutet er ſelbſt ſchon 2, 19 ff. auf den Doppel-

ausgang ſeines Lebens, den Tod und die Auferſtehung hin, ja 3, 14. u. 15. wird die göttliche Nothwendigkeit und die heilbringende, ſomit verherrlichende Macht ſeines Todes, ſchon beſtimmt hervorgehoben. In dem Grade, in welchem ſich ſodann die Herrlichkeit Chriſti offenbaret, wird der Kampf mit der Welt gefährlicher, entſcheidender. Aber in demſelben Maaße tritt auch der Gedanke der Verherrlichung Chriſti durch Leiden und Tod 7, 39. 8, 54. mächtiger hervor, und von Kap. 13. an ſteigert ſich die Verherrlichung Chriſti, bis ſie in dem Tode und der Auferſtehung ihren Gipfel erreicht. Hierin ſind wir alſo mit de Wette einverſtanden, ſo wie auch darin, daß Kap. 12, 37 ff. das Evangelium in zwey auf einander bezügliche Haupttheile ſcheidet. Nur ſcheint uns, daß der erſte bereits 1, 19. anfängt, weil ſowohl die Zeugniſſe des Täufers, als die erſten Jüngerbekenntniſſe ſchon zur hiſtoriſchen Anerkennung des eingeborenen Sohnes gehören, nemlich den Anfang derſelben bezeichnen, der auf Größeres hinweiſt 1, 51. und 52. So ſetzen wir alſo, da der Prolog ſich beſtimmt abſcheidet als Summe und Ueberſicht, Stand- und Zielpunct der ganzen Darſtellung, den erſten Haupttheil nicht von 2, 1., ſondern von 1, 19. an. Hier überwiegt zunächſt bis Ende Kap. 4. die Anerkennung, aber von Kap. 5. an wird je länger je mehr die Verkennung, der Widerſpruch mächtig. Mehr und andere Eintheilung kann ich in dieſem Theile nicht finden. Am Ende des Abſchnitts ſteht der böſe Rath des Kaiphas ſammt dem Beſchluß des Synedriums 11, 47 ff., und bildet mit dem jubelvollen Einzuge einen ergreifenden Contraſt. Dieſen Contraſt mag Johannes nicht beabſichtigt haben, aber, obwohl ich ſcheue, den Schriftſteller ſinnreicher zu machen, als er iſt, in der Gottesſtimme 12, 28. ἐδόξασα κ. πάλιν δοξάσω ſcheint mir doch, von Joh. ſelbſt ſo gedacht, gleichſam das Motto für den Zuſammenhang und Grundgedanken des ganzen Evangeliums zu liegen. Das öffentliche Wirken Chriſti, ſein

Werk offenbarte ſeine Herrlichkeit, aber es führte unvermeidlich zu ſeinem Tode, ſein Tod aber wieder zur Verherrlichung. So ſchließt ſich der zweyte Haupttheil von Kap. 13. an, indem er die Verherrlichung durch den Tod zeigt, aber nach 13, 31. (vergl. 17, 4. 5.) iſt die Verherrlichung genauer eine gegenſeitige zwiſchen dem Vater und dem Sohne, und zwar in der Art, daß, weil der Sohn durch ſein Werk, welches mit dem Tode vollendet iſt, den Vater auf Erden verherrlicht hat, der Vater nun den Sohn im Tode verherrlicht durch die Auferſtehung. Nur dieſer Gegenſatz wird von Joh. ſelbſt ausgeſprochen, nicht der von de Wette behauptete zwiſchen der *inneren* und *äußeren* Herrlichkeit Chriſti. So kann ich dieſen Theil auch nicht weiter abtheilen, als daß, wie anfangs, entſprechend dem erſten Haupttheile, Chriſtus in den Vorſtunden des Todes fortfährt in ſeinem Verherrlichungswerke Gottes unter den Jüngern bis zu ſeinem Tode, ſo von Kap. 18. an mit der Todesſtunde ſelbſt nun das Verherrlichungswerk des Vaters an Chriſto eintritt.

Wir theilen hiernach das ganze Evangelium in folgende Theile: 1) der Prolog 1, 1 – 18. 2) Erſter Haupttheil 1, 19. – 12, 50. 3) Zweyter Haupttheil 13, 1. – 20, 31. 4) Anhang.

Es entſteht nun weiter die Aufgabe, die beſonderen Bedingungen und Verhältniſſe zu erörtern, woraus die Johanneiſche Compoſition, ſowohl an ſich, als in ihrem Verhältniſſe zu den ſynoptiſchen Evangelien hiſtoriſch zu erklären iſt.

Alles Hiehergehörige liegt in der Beantwortung der beyden Hauptfragen: 1) *Aus welcher Veranlaſſung und zu welchem Zwecke ſchrieb Johannes ſein Evangelium?* und 2) *Aus welchen Quellen und wie ſchöpfte er daraus ſeine Darſtellung?*

§. 13.

Veranlaſſung. Zweck.

Das Evangelium ſetzt, wie ſchon ſein chreſtomathiſcher Charakter zeigt, Chriſtliche Leſer voraus, welche mit den Hauptmomenten der Lehre und Geſchichte Jeſu bereits bekannt waren. Zur erſten Begründung des Glaubens iſt es weder vollſtändig, noch elementariſch genug. Ueberhaupt aber iſt wohl kein Evangelium geſchrieben, um den Glauben erſt zu gründen. Dazu diente gewiß auch noch im Joh. Zeitalter die mündliche Predigt.

Unſer Evangelium iſt für einen beſtimmten Kreis von Leſern geſchrieben, wie die Anrede, gleichſam Zueignung, 19, 35. 20, 31. zeigt, zunächſt alſo wohl für den Johanneiſchen Gemeindekreis in Kleinaſien.

Kap. 20, 31.: *Ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, wird der Zweck des Evangeliums im Allgemeinen bezeichnet. Für Chriſtliche Leſer aber kann dieß nur von der Befeſtigung und Vollendung des Glaubens und Lebens verſtanden werden. Gebrauchten auch Nichtchriſten das Evangelium zur Anregung und erſten Gründung des Glaubens, ſo war dieß nicht beabſichtigt.

Jener Zweck aber iſt dem Joh. Evangelium mit allen andern gemeinſam, ja Johannes drückt ihn nicht einmahl ſo beſtimmt aus, wie Lukas Ev. 1, 1–4. So läßt ſich alſo auch die eigenthümliche Compoſition unſeres Evang. nicht daraus begreifen. Es iſt faſt ein nothwendiger Schluß, daß beſondere Veranlaſſungen und Verhältniſſe in dem Johanneiſchen Gemeindekreiſe mit der Eigenthümlichkeit des Apoſtels zuſammengewirkt haben müſſen, um eine evangeliſche Compoſition hervorzubringen, welche bey der Gleichheit des Zweckes und allgemeinen Schemas doch von der ſynoptiſchen ſo ſehr abweicht.

Es iſt von jeher anerkannt worden, daß die eigenthümliche Compoſition unſeres Evangeliums, namentlich der Prolog, die beſondere Auswahl und Anordnung des hiſtoriſchen Stoffes u. ſ. w. auf eine beſondere Veranlaſſung und einen beſondern Zweck hinweiſen.

Es iſt rathſam, unſrer eigenen Erörterung eine kurze Geſchichte der vornehmſten Meinungen darüber voranzuſchicken.

Schon die Alten haben verſchiedene Vermuthungen darüber.

Irenäus, vorzugsweiſe auf die dogmatiſche Seite des Evang., beſonders in dem Prologe gerichtet, meinte, Johannes habe den beſonderen Zweck gehabt, die Irrthümer Cerinths und der gnoſtiſchen Secte der Nikolaiten zu widerlegen [1]). Die polemiſche Brauchbarkeit des Evangeliums gegen Häretiker der Art, begünſtigte die Anſicht von einem ſpeziellen polemiſchen Zwecke. Die Anſicht des Irenäus fand Beyfall und wurde ſo traditionell. Tertullian ſtimmte ihr im Allgemeinen bey [2]). Epiphanius [3]) und Hieronymus [4]) wiederholen ſchon als ausgemachte Thatſache, daß Johannes gegen Cerinth geſchrieben habe; nur ſtatt der Nikolaiten nennen ſie die Ebioniten. Hierbey ſind noch die chronologiſchen Verhältniſſe des Evangeliums be-

1) Adv. Haer. 3, 11. Hanc fidem annuntians Ioannes domini discipulus, *volens* per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus, qui omnia fecit per verbum suum — — — sic inchoavit evangelium 1, 1 sqq.

2) De praescript. adv. haeret. 33.

3) Haer. 51, 12. nach d. Gr. Texte. Petavius hat in der Latein. Ueberſetz. ſtatt Ebion, Marcion.

4) De illustr. viris 9. Ioannes apostolus novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse. Aehnlich in ſ. Prolog. in Matth.

rückſichtigt. Aber, wenn Victorinus von Petabio [1]) den Johannes auch gegen den Valentin [2]), Philaſtrius [3]) aber ſogar vorzugsweiſe gegen den Marcion ſchreiben läßt, ſo iſt ihnen dabey aller chronologiſche Verſtand ausgegangen, und ſie ſind in einem handgreiflichen Irrthume. Indeß ſagte ſchon Irenäus, Johannes habe geſchrieben *providens* blasphemas gnosticorum regulas [4]). Hiernach konnte das Joh. Evangelium gegen die ſpäteſten gnoſtiſchen Irrthümer gebraucht werden von denen, welche den urſprünglichen hiſtoriſchen und den applicativen Sinn nicht zu unterſcheiden wußten. Cyrill von Alexandrien bleibt dagegen bey der allgemeineren Beſtimmung ſtehen, daß Johannes aus Veranlaſſung der zu ſeiner Zeit verbreiteten Irrlehre, daß der λόγος τ. θ. erſt mit der Geburt Jeſu zur Exiſtenz gekommen ſey, ſein Evang. geſchrieben habe [5]).

Andere, mehr auf die hiſtoriſche Seite und das ſynoptiſche Verhältniß achtend, beſtimmten eben danach den beſonderen Zweck des Evangeliums. Nach Klemens von Alexandr. [6]) ſoll Johannes die Abſicht gehabt haben, die drey erſten Evangelien, welche nur die äußere Seite (τὰ σωματικά) des Lebens Jeſu darſtellten, durch ein pneumatiſches Evangelium zu ergänzen. Mehr ins Einzelne eingehend iſt die traditionelle Vermuthung, welche Euſebius [7]) mit voller Beyſtimmung erwähnt, daß nemlich Johannes, als ihm die drey erſten Evangelien bekannt wurden, denſelben zwar das Zeugniß der Wahrheit gegeben, zugleich aber, um ihre Erzählung beſonders im Anfange

1) Comment. in apocalyps. p. 418. Maxima Bibl. PP. Lugd. Tom. 3.
2) Wenn die Stelle nicht interpolirt iſt. Denn Victorin im Anf. des 4ten Jhdts konnte und mußte es beſſer wiſſen.
3) Haeres. 45.
4) Adv. haer. 3, 16.
5) Catena in Ioan. ed. Corder. Prooem.
6) S. Euseb. H. E. 6, 14.
7) H. E. 3, 24.

des Lehramtes Chriſti zu ergänzen, ſein eigenes Evangelium geſchrieben habe. Euſebius macht darauf aufmerkſam, daß Johannes beſonders dasjenige erzähle, was zwiſchen der Taufe Jeſu und der Gefangennehmung des Täufers vorgefallen, während die drey erſten Evangelien vorzugsweiſe dasjenige mittheilen, was nach der Gefangennehmung des Täufers geſchehen ſey. Die Anſicht, daß Johannes die drey erſten Evangelien habe ergänzen wollen, wurde allgemein in der Kirche. Der Verfaſſer des anonymen Fragments über den Kanon bey Muratori [1]) ſcheint dunkel darauf hinzudeuten. Aber Hieronymus wiederholt die Sage (λόγος) des Euſebius faſt wörtlich [2]), und verbindet ſo einen doppelten polemiſchen Zweck des Evangel. mit dem Ergänzungszwecke. Man ſieht aber beſonders aus Hieronymus, daß die Anſicht aus dem harmoniſtiſchen Beſtreben hervorgegangen war, die Differenz zwiſchen Johannes und den übrigen Evangeliſten zu heben. Wieder etwas allgemeiner faſſen den Ergänzungszweck des Evangeliums Epiphanius [3]) und Theodor von Mopsveſtia [4]);

1) Quarti Evangeliorum Iohannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut *recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta rescriberet*. Vergl. Hugs Einl. 2. S. 203., wo die letzten Worte ſo verſtanden werden, daß Joh. die übrigen Bücher (Evangelien) habe durchgehen oder die übrigen Apoſtel habe zu Rathe ziehen, und dann unter ſeinem Namen Alles habe verzeichnen ſollen. Allein bey der Verdorbenheit des Textes iſt ſchwer zu ſagen, ob dieß der rechte Sinn iſt.

2) De viris illustr. 9. Sed et aliam causam huius scripturae ferunt, quod, cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est post carcerem Ioannis, historiam texuisse. Praetermisso itaque anno, cuius acta a tribus exposita fuerant, superioris temporis, antequam Ioannes clauderetur in carcerem, gesta narravit; sicut manifestum esse poterit his, qui diligenter quatuor evangeliorum volumina legerint. Quae res etiam *διαφωνίαν*, quae videtur Ioannis esse cum caeteris, tollit.

3) Haer. 51, 6.

4) Catena in Ioann. ed. Corderius, Prooem.

der erſtere auch auf das achtend, was Joh. mit den ſynoptiſchen Evangelien gemeinſam hat, verbindet damit zugleich den Zweck einer förmlichen Beſtätigung; der letztere bezieht den Ergänzungszweck auf die von den anderen ausgelaſſenen διδασκαλικά, das Lehrhafte, beſonders die λόγοι περὶ τῆς θεότητος, alſo auf das πνευματικὸν im Sinne des Alexandr. Klemens. Spätere wiederholen die früheren Vermuthungen als ausgemachte Traditionen, und verknüpfen zum Theil den hiſtoriſchen mit dem polemiſchen Zwecke [1]). Theophylakt [2]) aber, der ſich vorzugsweiſe an den Beſtätigungs- und Ergänzungszweck hält, nimmt noch außerdem die ganz grundloſe Sage auf [3]), daß Johannes das Aramäiſche Evangelium des Matthäus überſetzt habe. Eben ſo Euthymius [4]).

Keiner der Alten hat den hiſtoriſchen Grund der für Traditionen gehaltenen Vermuthungen genauer geprüft, die geglaubten beſonderen Zwecke exegetiſch nachgewieſen, und die Compoſition des Evangeliums daraus zu conſtruiren verſucht. Wir können alſo gleich hier feſtſtellen, daß die Alten, da ſie über den Zweck nur Vermuthungen, keine hiſtoriſchen Traditionen hatten, für uns in keiner Art hiſtoriſche Auctorität haben.

Die neueren Unterſuchungen über dieſen Punct ſind gründlicher und ausführlicher, aber anfangs noch ſehr abhängig von der traditionellen Auctorität der älteſten Hypo-

1) So der ἀνεπίγραφος in der Catene zum Joh. Evang. Er ſagt, Joh. habe, wie Irenäus, Euſebius u. A. glaubhaft verſichern, ſein Evangelium zur Zeit, als ſchlimme Ketzereyen ſich aufthaten, ſeinem Schüler Papias (εὐβιότῳ τῷ Ἱεραπολίτῃ) dictirt, πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυξάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν οἰκουμένην ἔθνεσιν u. ſ. w. Dieſer Schriftſteller ſetzt alſo den Ergänzungszweck als den vorherrſchenden.

2) Prolog. zu d. Evang. des Matth., vergl. Prolog. zu Johannes, wo er den polemiſchen Zweck gegen die δογματίζοντας ἄνθρωπον ψιλὸν ὑπάρξαι τὸν Ἰησοῦν mit dem hiſtoriſchen verbindet. Meint er mit jenen Häretikern die Ebioniten, oder den Cerinth?

3) S. die Subſcriptionen des Evangel. des Matth. bey Griesbach.

4) Commentar. in IV. Evangel. Tom. 1. p. 13. 14.

theſen. Seit Lampe werden ſie unabhängiger und freyer, aber in eben dem Grade künſtlicher und verwickelter. Eine Hypotheſe verdrängt die andere; es entſtehen Gegenſätze und Combinationen der mannigfaltigſten Art, ſo daß es ſchwer iſt, das bunte Gemiſch der Meinungen einigermaßen überſichtlich zu ordnen.

Wir verſuchen, die Hauptmeinungen, wie ſie etwa ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf einander gefolgt ſind, kurz zuſammenzuſtellen [1]).

Man war anfangs einverſtanden, daß der allgemeine Zweck, der Kap. 20, 31. angegeben wird, nicht hinreiche, um die eigenthümliche Compoſition des Evangeliums zu erklären.

Der beſondere Zweck der Ergänzung der drey erſten Evangelien, ſchon von Euſebius, wie man meinte, bezeugt, ſchien den Meiſten durch den exegetiſchen Augenſchein hinlänglich beſtätigt. So lange die populäre Anſicht von dem traditionellen Urſprunge der drey erſten Evangelien herrſchend blieb, zweifelten Wenige [2]). Nur ſchien jener Zweck nicht hinreichend, um alle Eigenthümlichkeiten der Johanneiſchen Compoſition, namentlich den Prolog und den dogmatiſchen Ton und Charakter des Ganzen, zu erklären. Da Irenäus ſchon einen beſtimmten polemiſchen Zweck angegeben hatte, ſo ſchien es nur darauf anzukommen, denſelben im Evangelium exegetiſch nachzuweiſen. Einige ließen den polemiſchen Zweck allein gelten, Andere combinirten ihn mit dem Ergänzungszwecke. Aber während beſonders die Aelteren bey der Angabe des Irenäus, daß Johannes gegen Cerinth geſchrie-

1) Die vollſtändigere Litteratur ſ. bey Wegſcheider a. a. O. S. 202 ff. Schott Isagoge in libros N. F. p. 139 sqq.

2) Zu dieſen Wenigen gehörte Lampe Prolegom. lib. 2. Cap. 3. p. 177. Aber wunderlich genug, ſagt er unter andern verſtändigen Einwürfen, der Ergänzungszweck ſtreite mit der Würde der Inſpiration der drey erſten Evv., aus denen ſich auch ohne Johannes Chriſtus vollſtändig erkennen laſſe.

ben [1]), ſtehen blieben, auch die beſonderen Gegenſätze gegen Cerinth in dem Evangelium nachweiſen zu können glaubten, faßten Andere, da ſie einen beſtimmten Gegenſatz gegen die Cerinthiſche Irrlehre, über deren urſprüngliche Geſtalt man ohnehin zweifelhaft ſey, nicht fanden [2]), den polemiſchen Zweck allgemeiner, nemlich entweder gegen den Gnoſticismus [3]) oder Doketismus der Zeit überhaupt [4]). — Die Antitheſen beſonders im Prolog zwiſchen Jeſus, als dem wahren Meſſias, dem φῶς ἀληθινόν, und dem Täufer Johannes, der nur berufen geweſen ſey, auf das allein wahre Licht vorzubereiten, hatten ſchon früher Grotius und einige Socinianiſche Ausleger [5]) auf die Vermuthung geführt, daß Johannes die Johannesjünger ſeiner Zeit, welche wähnten, in dem Täufer ſey das Meſſianiſche Heil bereits erſchienen, vorzugsweiſe, wenn auch nicht allein berückſichtigt habe. Aber, ſeitdem beſonders durch Norberg [6]) die Aſiatiſche Secte der ſogenannten Johanneschriſten oder Sabier näher bekannt geworden war, glaubten Viele [7]), indem ſie dieſe Secte mit den Johannesjüngern der apoſtoliſchen Zeit in hiſtoriſche Verbindung brach-

1) Weil man über die Nikolaiten im Ganzen ſo wenig wußte, ja ihre hiſtoriſche Exiſtenz überhaupt immer zweifelhafter wurde, ſo hat man dieſe Seite der Zweckbeſtimmung des Irenäus faſt ganz außer Acht gelaſſen. Erſt kürzlich iſt Lange in ſeiner Schrift über die Judenchriſten, Ebioniten und Nikolaiten der apoſt. Zeit S. 106 ff. wieder darauf eingegangen.

2) Die wichtigſte Schrift darüber iſt Paulus Introduct. in N. T. capita select. Historia Cerinthi II. §. 13 - 18.

3) So Kleuker Joh., Petrus und Paulus, als Chriſtologen S. 63 ff.

4) So Semler Paraphr. Evang. Ioan. zu 1, 14. Eckermann Erklär. aller dunklen Stellen des N. T. 2. 11 ff.

5) Schlichting, beſonders aber Wolzogen Opp. omn. Tom. I. 701.

6) Commentatio de religione et lingua Sabaeorum in d. Commentt. Societ. Goett. Vol. 3., beſonders aber ſein Codex Nasaraeus Syriace etc. Lund. 3 Voll. 1815. und 16.

7) Beſonders Herder Erläuter. zum N. T. S. 11. u. 81. Overbeck Neue Verſuche über das Evang. des Joh. S. 68 ff., wo auch die frühere Litteratur gut verzeichnet iſt. Ziegler in Gablers neueſtem theol. Journal 9, 1. S. 20 ff.

ten, das beſtimmte Gemiſch von gnoſtiſchen Irrthümern und einer übertriebenen Verehrung des Täufers entdeckt zu haben, welchem Johannes ſein Evangelium entgegengeſetzt habe. Doch ſchien Andern dieſe Beziehung allein nicht auszureichen, um alle polemiſchen Elemente des Evangeliums zu erklären; ſie combinirten alſo mehrere polemiſche Zwecke, die einen dieſe, die andern jene. Wer dann mit einem mehrfachen polemiſchen Zwecke auch noch den Ergänzungszweck zu verbinden wußte, dem ſchien in der Compoſition des Evangeliums Alles erklärt [1]).

Aber während man in dieſer Richtung das Problem durch immer künſtlichere Löſungen in Wahrheit unauflösbar machte, trat immer entſchiedener die Oppoſition derer hervor, welche, indem ſie keine der aufgeſtellten Hypotheſen hinlänglich begründet fanden, und mit ſiegreichen Gründen nachwieſen, daß das Evangelium weder die Form eines ſupplementariſchen, noch polemiſchen Werkes habe, am Ende jeden ſpeziellen Zweck für eben ſo unerweislich, als unnöthig hielten [2]). Man war geneigt, bey dem allgemeinen didaktiſchen Zwecke, den Johannes Kap. 20, 31. angiebt, ſtehen zu bleiben. Aber ſo oft man dieß auch verſuchte, ſo gewährte es doch nie eine wahre Befriedigung. Sobald man ſich auf Erörterung der Johanneiſchen Compoſition einließ, traf man unwillkührlich auf die Vorausſetzung beſonderer Veranlaſſungen und Zwecke.

Unterdeſſen war die Kritik der drey erſten Evangelien ſo weit fortgeſchritten, daß man nach manchen vergeblichen

1) So beſonders Storr über den Zweck der evangel. Geſchichte und der Briefe Joh. (Nach ihm iſt der Hauptzweck der polemiſche gegen die antichriſtl. Partheyen der Johannisjünger und Cerinthianer; damit verbunden der Zweck, die drey erſten Evv. zu ergänzen.) Wegſcheider, Hug u. A.

2) Hierher gehören beſonders Paulus Introduct. N. T. Capita selecta, N. 3. Recitatio publica de consilio ac fine Iohanni Apostolo in scribendis suis evangelicis commentariis proposito. Tittmann Meletemata sacra in Ev. Ioan. pag. 14 sqq. Opusc. theol. pag. 18 sqq.

Hypotheſen [1]) je länger je mehr einſah, das Verhältniß des Joh. Evangeliums zu den ſynoptiſchen müſſe ſich anders erklären laſſen, als durch die ohnehin gar nicht verbürgte Nachricht der Alten, daß Johannes die drey erſten Evangelien gekannt und ergänzen oder berichtigen gewollt habe [2]).

Von der andern Seite ſuchte man auch in Beziehung auf das angeblich polemiſche Element des Evangel. der Einfalt und Wahrheit des apoſtoliſchen Zeitalters näher zu kommen. Man leugnete die polemiſche Beziehung nicht ſchlechthin, aber, um den Mangel an polemiſcher Form zu erklären, unterſchied man unmittelbare und mittelbare Beziehungen, und bezeichnete den beſonderen Zweck lieber als einen apologetiſchen [3]). Mit dieſem Worte änderte ſich zum Theil die Sache. So entſtand je länger je mehr die Aufgabe, durch annäherende Combinationen und Vermuthungen die beſonderen Bedürfniſſe und Gegenſätze, kurz die Zuſtände des Chriſtlichen Denkens und Lebens im Johanneiſchen Zeitalter kennen zu lernen, woraus ſich die Compoſition unſeres Evangeliums in ſeinen unmittelbaren und mittelbaren Beziehungen erklären laſſe. Daß dieß etwas anderes ſey, als das neuerdings mit Recht als unwürdig geſcholtene Haſchen nach den Nebenzwecken des Johannes, leuchtet ein. Jede lebendige Schrift iſt mit der Zeit und Umgebung, in der ſie entſteht, um ſo mehr ver-

1) Dahin rechne ich die Anſicht von Leſſing (neue Hypotheſe über die Evangeliſten, ſämmtl. Werke, N. A. Bd. 6. S. 253.) und Eichhorn (Einleit. 2. 127 ff.), daß Johannes das Urevangelium, und die von Schmidt (Einleit. 1, 146.), daß er das Evangel. von Marcion berückſichtigt habe. — Aber Schmidt ſagt ſelbſt, daß ſeine Hypotheſe ſehr gewagt ſey. — Leſſing meint, Joh. habe das Hebr. Urevangelium gekannt, geleſen und genützt, zwar kein Ergänzungsſtück zu den drey erſten Evv. ſchreiben wollen, aber dieſe gekannt.

2) So Schott Isagoge historico critica in libros N. F. p. 135 sqq., Tholuck Commentar, Einleit. §. 3.

3) So Hemſen a. a. O. S. 139. Seiffarth Spezialcharakteriſtik S. 40. Schott a. a. O. p. 135 u. a.

webt, je praktiſcher ſie iſt. Dr. Credner [1]) meint, es fordere die Gerechtigkeit, die Würde des Apoſtels, außer dem Hauptzwecke 20, 30. 31. nicht nach allerley Nebenzwecken zu fragen, ſondern aus jenem Hauptzwecke die ganze Compoſition zu erklären. Allein man kann die ſogenannten Nebenzwecke ganz aufgeben, und doch auf ganz würdige Weiſe fragen, wie Joh. dazu kam, jenen Hauptzweck gerade durch dieſe eigenthümliche Art der Compoſition zu realiſiren. Man wird zugeben, daß die ſynoptiſchen Evangelien, wenn auch unausgeſprochen, doch weſentlich denſelben Zweck haben, und doch iſt ihre Art eine ganz andere. Vieles erklärt die Individualität des Verfaſſers, aber doch nicht Alles, und ſie iſt ſelbſt durch die umgebenden Zuſtände bedingt. Namentlich wird die Frage nach den mannigfachen hiſtoriſchen Bedingungen und Beziehungen des Prologs, der doch auch nach Dr. Credner den Standpunct des Ganzen beſtimmt, immer würdig und nothwendig bleiben, dieſe aber immer über die allgemeine Zweckbeſtimmung, ja das Evangelium ſelbſt hinausführen.

Es gilt alſo jetzt, die Compoſition des Evangel. aus ihren hiſtoriſchen Bedingungen und Beziehungen zu erklären. Zu dem Ende ſind wir genöthigt, das doppelte Verhältniß des Evangeliums, einmahl zu den ſynoptiſchen Evangelien, ſodann zu den Zuſtänden des Johanneiſchen Zeitalters und Gemeindekreiſes genauer zu erörtern.

I.

Suchen wir zuerſt das hiſtoriſche Verhältniß des Johanneiſchen Evangeliums zu den drey erſten genauer zu beſtimmen.

---

1) Einleit. Bd. 1. S. 243. und 251 ff.

Was Johannes mit den drey erſten Evv. gemein hat, iſt kaum der dritte Theil des Evangeliums. Parallelen im ſtrengſten Sinne hat er gar nicht; nur unvollkommene, mit größeren und geringeren Divergenzen in folgenden Stellen [1]): 1, 23. (vergl. Matth. 3, 3. Mk. 1, 2. 3. Luk. 3, 4.) 26 ff. (vergl. Matth. 3, 11. Mk. 1, 7. 8. Luk. 3, 16.) 32 - 34. (vergl. Matth. 3, 16. 11. 17. Mk. 1, 10. 8. 11. Luk. 3, 21. 22. 16.) Ausſprüche des Täufers über Jeſus, und die Erzählung von der Taufe Jeſu, dieſe aber nur als Erzählung des Täufers; 2, 13 - 16. die Reinigung des Tempels, (Matth. 21, 12. 13. Mk. 11, 15 - 17. Luk. 19, 45. 46.); 4, 44. ein einzelner Ausſpruch, (Matth. 13, 57. Mk. 1, 4. Luk. 4, 24.); 6, 1 - 13. die Speiſung, (Matth. 14, 14 - 21. Mk. 6, 34 - 44. Luk. 9, 12 - 17.); 6, 16 - 21. das Wandeln auf dem Meere, (Matth. 14, 22 - 27. Mk. 6, 45 - 51.); 11, 47 - 50. der Beſchluß des Synedriums, Jeſum zu greifen und zu tödten, (Matth. 26, 3. 4. Mk. 14, 1. Luk. 22, 2.); 12, 1 - 7. die Salbung in Bethanien, (Matth. 26, 6 - 13. Mk. 14, 3 - 9.); 12, 12 - 18. der Einzug in Jeruſalem. (Matth. 21, 1 - 9. Mk. 11, 1 - 10. Luk. 19, 29 - 38.); 12, 25. ein einzelner Ausſpruch, (Matth. 10, 39. Mk. 8, 35. Luk. 17, 33.); 13, 16. (Matth. 10, 24. Luk. 6, 40.) ein einzelner Ausſpruch, in proverbieller Form; 13, 21 - 26. (Matth. 26, 21 - 25. Mk. 14, 18 - 20. Luk. 22, 21 - 23.) Bezeichnung des Verräthers bey dem Mahle; 13, 36 - 38. (vergl. Matth. 26, 31 - 35. Mk. 14, 27 - 31.) Vorherverkündigung der Verleugnung Petri; 16, 2. (Matth. 24, 9. Mk. 13, 9. Luk. 21, 12.) ein einzelner Ausſpruch; 18, 3. 10 ff. (vergl. Matth. 26, 47 ff. Mk. 14, 43 ff. Luk. 22, 47 ff.). Das meiſte Gemeinſame iſt in der Geſchichte des Leidens, Todes und der Auferſtehung. Man vergleiche 18, 28 ff.

1) Sehr hülfreich iſt hier Schulze ſchriftſtell. Charakter und Werth d. Johannes, S. 129 ff.

(Matth. 27, 1 ff. Mk. 15, 1 ff. Luk. 23, 2 ff.). In derſelben Art mit den drey erſten theilweiſe parallel ſind Kap. 19. u. 20. Manches hat Johannes nur mit Matthäus und Markus gemein; in einigen Stellen nähert er ſich vorzugsweiſe dem Lukas, ſo 19, 20. vergl. Luk. 23, 38., ferner 20, 6. 7. vergl. Luk. 24, 12., und 20, 19 - 27. vergl. Luk. 24, 36 - 41.

Keine einzige Parallele iſt, wie die Mehrzahl der ſynoptiſchen, von der Art, daß ſie eine gemeinſame ſchriftliche Grundlage vorausſetzt. Nur 6, 1 - 13. und 12, 1 ff. nähert ſich auch im Ausdruck dem ſynoptiſchen Typus. Beachtenswerth iſt hier die nähere Verwandtſchaft mit Markus. Aber nirgends, auch in jenen Stellen nicht, bemerkt man einen beſtimmten Zuſammenhang mit den ſynoptiſchen Evangelien. Vielmehr ſind Inhalt und Ausdruck immer originell und frey, ja oft verſchieden bis zum Widerſpruch. Im Allgemeinen iſt das Verhältniß der Verwandtſchaft und Abweichung ſehr ungleich und ſchwankend.

Es iſt unleugbar, daß Johannes bey ſeinen Leſern Bekanntſchaft mit den Hauptmomenten der Geſchichte Jeſu vorausſetzt, welche wir in den drey erſten Evv. erzählt finden. So z. B. die Taufe Jeſu, auf die er 1, 33. 34. den Täufer nur anſpielen läßt, dann die Einſetzung des Herrenmahles 13, 1 ff., endlich vielleicht auch die Himmelfahrt 20, 17. Dadurch aber, daß die Johanneiſchen Parallelen genauer, anſchaulicher, und für die harmoniſche Zuſammenſtellung der Geſchichte Jeſu als wahre Ergänzungen und Berichtigungen erſcheinen, entſteht der Schein, als habe Johannes die drey erſten Evangelien ergänzen und berichtigen wollen. Sind nun die drey erſten Evangelien früher geſchrieben, als das Johanneiſche, und auch, wenigſtens Matthäus und Markus, bey mehr katholiſcher Beſtimmung ziemlich früh allgemeiner verbreitet geweſen, ſo hat es auf den erſten Anblick viel für ſich, daß Johannes die ſynoptiſchen Evangelien kannte, und ſie in Bezie-

hung auf ihren Gebrauch in ſeinen Gemeinden durch ſein Evangelium ergänzte und berichtigte. Die Nachricht der Alten würde zur Beſtätigung dienen, wenn ſie ſelbſt mehr wäre, als die älteſte Aeußerung derſelben Vermuthung.

Aber ſo günſtig der erſte Anblick iſt, ſo ungünſtig iſt die genauere Unterſuchung. Es kommen hier folgende Puncte in Betracht:

1. Daß die drey erſten Evangelien *vor* dem Johanneiſchen geſchrieben ſind, mag kein Bedenken leiden. Aber Niemand weiß, wie lange vorher. Die Geſchichte der Verbreitung und des Gebrauchs unſerer ſynoptiſchen Evangelien im erſten Jahrhunderte liegt im Dunkel. Da das Evang. des Lukas zunächſt für einen Privatmann beſtimmt war, ſo iſt wahrſcheinlich, daß es nur allmählich zu allgemeinem Gebrauch gelangte. Wenn alſo nicht ſehr evidente *exegetiſche* Gründe dafür ſprechen, daß Johannes die ſynoptiſchen Evangelien vor ſich gehabt, von der *allgemeinen hiſtoriſchen* Seite iſt es, beſonders in Betreff des Lukas, ſehr problematiſch. An ſolchen evidenten exegetiſchen Gründen aber fehlt es gänzlich.

2. Wollte Johannes die drey erſten Evangelien ergänzen, warum nennt er ſie nicht, warum knüpft er ſeine Ergänzungen nicht ausdrücklich und namentlich an ſie an? Wenigſtens 20, 30. (21, 25.), wo er ſagt, daß ſein Evangelium nicht alles enthalte, was Jeſus gethan habe, wäre eine ſolche Erwähnung zu erwarten geweſen.

3. Mit dem Ergänzungszwecke iſt unvereinbar, daß er ganze Erzählungen aus den zu ergänzenden Evangelien aufnimmt, z. B. 6, 1 ff. 12, 1 ff. Wozu dieſe Wiederholungen? Um als Anknüpfungspuncte zu dienen, müßten ſie regelmäßiger und wirklich verknüpfender, überhaupt weniger zufällig ſeyn. Das Zufällige in den Wiederholungen, die man weder auf die ſynoptiſche Geſammtheit, noch ein einzelnes ſynoptiſches Evangelium beſtimmt zurückführen kann, ſchließt die Abſicht der Ergänzung aus.

Dazu kommt 4., daß die Johanneiſche Darſtellung nicht ſelten in dem Grade von der ſynoptiſchen abweicht, daß wenigſtens ſehr ſcheinbare Widerſprüche entſtehen. Selbſt in den am meiſten parallelen Stellen 6, 1 ff. 12, 1 ff. bemerkt man Abweichungen von der ſynoptiſchen Erzählung. Beſonders in der Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte ſind dieſelben eben ſo auffallend, als bedeutend. Sie mögen für Berichtigungen gehalten werden. Joh. mag alſo auch den Zweck der Berichtigung gehabt haben, aber deſto mehr mußte er darauf rechnen, daß ſeine Leſer dieſe Verſchiedenheiten und Widerſprüche fanden. Wollte er ſie nicht verwirren, nicht an der Glaubwürdigkeit der ſynopt. Evv. irre machen, ſo mußte er ſich näher darüber erklären, wenn auch nicht immer im Einzelnen, doch im Allgemeinen in einer Vorrede oder Nachrede ſo, daß die Vermittlung oder Ausgleichung nicht allzu ſchwer wurde.

5. Endlich darf man fragen, wenn Johannes auch nur die Nebenabſicht hatte, die drey erſten Evangelien zu ergänzen, aber durchweg, würde ſein Evangelium in dieſem Falle wohl ſo als ein Ganzes erſcheinen, daß der Zuſammenhang nirgends unterbrochen wird, ja unſtreitig vollkommener iſt, als in den drey erſten Evangelien?

Wenn nun aber Johannes die drey erſten Evangelien vielleicht gar nicht kannte und vorausſetzte, wenn er ſie auf keinen Fall weder berichtigen, noch ergänzen wollte, gleichwohl aber eine Bekanntſchaft mit der Geſchichte Jeſu, wie ſie in den ſynoptiſchen Evv. mitgetheilt wird, bey ſeinen Leſern vorausſetzt, wie löſen wir dieß Räthſel?

Wir können als ziemlich allgemein anerkanntes Reſultat der neueren Kritik dieß feſtſtellen, daß unſere drey erſten Evangelien aus der allgemeinen anfangs durchweg mündlichen, nach und nach theilweiſe ſchriftlich fixirten Evangelientradition hervorgegangen ſind. Dieſe Evangelientradition, die mit der erſten apoſtoliſchen Predigt des Evangeliums begann, und von unmittelbaren Zeugniſſen beſonders

der Apoſtel ausging, beſtand aus einer Auswahl von Erzählungen der wichtigſten und ausgezeichnetſten Thaten, Reden und Schickſale Jeſu, wie es der elementariſche Unterricht im Chriſtlichen Glauben forderte oder bedurfte. So lange dieſe Tradition vorzugsweiſe eine mündliche war, fehlte es zwar nicht an den Bedingungen und Elementen einer gewiſſen Gleichförmigkeit, ſelbſt im Ausdruck, der durch eine bedeutende Perſönlichkeit zuerſt gebildet, häufig wiederholt und ſo je länger je mehr ſtehend wurde, aber im Allgemeinen herrſchte die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit vor, ſo in der Form, wie im Inhalte, im Einzelnen, wie im Ganzen. Erſt nachdem man anfing, zuerſt einzelne Erzählungen, dann ganze Erzählungsreihen ſchriftlich zu fixiren, wurde eben durch die feſtigende Kraft der Schrift der Cyclus der evangeliſchen Tradition äußerlich abgeſchloſſener, innerlich einförmiger und übereinſtimmiger. Es iſt bekannt, daß, wenn auch ſchon ſeit dem ſiebenten Decennium des erſten Jhdts. ſchriftliche Evangelien, wie unſere ſynoptiſchen ſind, entſtanden, doch daneben bis in den Anfang des zweyten Jhdts die mündliche Evangelientradition ſich in der Kirche noch lebendig erhielt, und nur ſehr allmählich der ſchriftlichen wich.

Wir behaupten, daß Johannes bey ſeinem Evangelium die allgemeine mündliche Evangelientradition, welche auch in ſeinem Gemeindekreiſe dem Chriſtlichen Glauben zum Grunde lag, vorausgeſetzt und berückſichtigt hat. Die Probe dieſer Hypotheſe iſt, daß ſie alle Erſcheinungen des Evangeliums im Verhältniß zu den ſynoptiſchen hinreichend erklärt. Weil die ſynoptiſchen Evangelien aus derſelben mündlichen Evangelientradition gefloſſen ſind, ſo wird erſtlich begreiflich, daß Johannes, indem er in Wahrheit nur die gemeinſchaftliche Quelle der drey erſten Evv. vorausſetzt, dieſe ſelbſt vorauszuſetzen ſcheint. Zweytens erklärt ſich daraus, daß, weil der Cyclus jener evangeliſchen Traditionen nicht überall derſelbe war, Johannes

aus eigener Erinnerung Erzählungen aufnahm, welche in unſern ſynoptiſchen Evv., die in andern Gegenden geſchrieben auch eine andere Form der Tradition darſtellen, bereits erzählt ſind. Aber es mag auch der für ſich beſtehende Zuſammenhang des Ganzen die Aufnahme mancher Erzählungen erfordert haben, welche aus der Tradition den Gemeinden bereits bekannt waren, aber nicht in ihrem vollen Zuſammenhange. *Drittens*, weil der Ausdruck der mündlichen Tradition im Einzelnen noch nicht fixirt war, ja einzelne Erzählungen darin, ehe ſie niedergeſchrieben wurden, mehr und weniger den Veränderungen, Ergänzungen, Erweiterungen der Einzelnen offen ſtanden, ſo ſind die Differenzen in den Abſchnitten, welche Johannes mit den drey erſten Evv. gemein hat, nicht weiter auffallend. *Endlich* aber erklären ſich daraus die eigenthümlichen Auslaſſungen bedeutender Thatſachen im Leben Jeſu, wie der Einſetzung des heil. Abendmahles u. a., welche Johannes als allgemein bekannt vorausſetzen durfte.

Man könnte ſagen, Johannes habe unmittelbar die mündliche Evangelientradition ſeines Gemeindekreiſes *ergänzen* oder *berichtigen* wollen, und ſo *mittelbar* die drey erſten Evangelien. Allein in dieſem Falle hätte er, da er doch die drey erſten Evv. nicht vorausſetzt, die ganze mündliche Evangelientradition ſeines Kreiſes erſt ſchriftlich fixiren müſſen, um verſtändlich zu werden. Dann aber würde ſein Evang. einen viel größeren Umfang und eine ganz andere Geſtalt bekommen haben; es würde in beyder Beziehung wenigſtens dem Lukas ähnlicher geworden ſeyn. Wir können alſo nur ſagen, Johannes habe die mündliche Evangelientradition vorausgeſetzt, und in ſofern berückſichtigt. Entſtehen durch ſein Evangelium Ergänzungen und Berichtigungen der ſynoptiſchen, ſo iſt dieß nur die Folge, nicht die Abſicht ſeiner Compoſition, deren Eigenthümlichkeit daraus nicht erklärt werden kann.

II.

Es läßt ſich in der litterariſchen und kirchlichen Entwicklung des apoſtoliſchen Zeitalters eine dreyfache Art und Stufe der Evangeliencompoſition denken.

Die erſte Art iſt die der reinen Sammlung evangeliſcher Traditionen, entſtanden aus dem natürlichen Bedürfniß, die mündlichen Erzählungen durch die Schrift für das Gedächtniß zu fixiren. Man ſammelte ſo vollſtändig als möglich, um nichts verloren gehen zu laſſen. Die Sammlung der einzelnen Erzählungen und Erzählungsmaſſen zu einem Ganzen führte von ſelbſt eine gewiſſe Ordnung herbey. Man beobachtete ſo viel möglich die Zeitordnung, aber man ſtellte auch das Aehnliche, Verwandte zuſammen ohne Rückſicht auf die Verſchiedenheit der Zeit, welche die Tradition im Einzelnen ſelten genau beſtimmt hatte. Solche Sammlungen ſchloſſen den allgemeinen didaktiſch-praktiſchen Zweck, den Glauben tiefer zu begründen und zu befeſtigen, um ſo weniger aus, da dieſer Zweck der Predigt des Evangeliums gleichſam angeboren war.

Zu dieſer Art und Stufe gehören die Evangelien des Matthäus und Markus. Sie tragen das Gepräge des erſten Ueberganges der mündlichen evangeliſchen Tradition in die ſchriftliche. Darauf weiſen auch die Nachrichten der Alten über ihren Urſprung hin.

Eine Stufe höher ſteht das Evangelium des Lukas. Gebildete Chriſten, wie der Freund des Lukas, Theophilus, wollen über die Geſchichte Jeſu theils genauer, theils vollſtändiger unterrichtet ſeyn. Die allgemeine evangeliſche Tradition, aus ſehr verſchiedenen, mehr und weniger unbekannten und ungeprüften Quellen gefloſſen, befriedigt nicht. Sie verlangen mehr chronologiſchen und pragmatiſchen Zuſammenhang. Männer, wie Lukas, zu litterariſcher Thätigkeit fähig und aufgelegt, durch den Umgang mit Apoſteln in den Stand geſetzt, zu vollſtändigeren und ſicheren Quellen zu gelangen, unternehmen es, aus den

vorhandenen Erzählungen prüfend das Beſte und Gewiſſeſte zuſammenzuſtellen, und ſo viel ſie vermögen, pragmatiſch zu ordnen. So entſtehen Evangelien, wie das des Lukas, welches man als den keimartigen Anfang kirchenhiſtoriſcher Forſchung und Darſtellung betrachten kann. Das Bedürfniß und der Zweck ſolcher Evangelien ſind vorzugsweiſe hiſtoriſcher Art, aber das didaktiſch-praktiſche Intereſſe iſt darin eingeſchloſſen.

Die dritte Stufe und Art entſteht durch den Fortſchritt der πίστις, des einfachen hiſtoriſchen, praktiſch lebendigen Glaubens an Chriſtum, zur γνῶσις, oder zur Einſicht in die dogmatiſche Bedeutung des Lebens Jeſu, in die inneren und allgemeinen, wenn man will, religionsphiloſophiſchen Gründe des Glaubens. Je mehr dieſe Chriſtliche Erkenntniß (γνῶσις) ſich entwickelt, deſto mehr verwandelt ſich die Geſchichte Jeſu in dogmatiſchen Lehrſtoff. Aber in demſelben Grade entſtehen auch Zweifel und Fragen über den hiſtoriſchen Zuſammenhang und Grund des Lebens Jeſu, welche durch die allgemeine Evangelientradition nicht gelöſt werden können. Der mündliche Unterricht der Apoſtel und übrigen Führer der Gemeinden befriedigte in dieſer Hinſicht immer nur einen kleinen Theil. Um in einem weiteren Kreiſe und auf eine bleibendere Weiſe zu wirken, bedurfte es je länger je mehr der Schrift.

So bildet ſich das Bedürfniß von evangeliſchen Compoſitionen, in denen das Leben Jeſu unter beſtimmten Geſichtspuncten und in Beziehung auf vorhandene Fragen, Zweifel und abweichende Auffaſſungen dargeſtellt wird, und worin ſich Geſchichte und Lehre, Factum und Dogma, pragmatiſche Betrachtung und dogmatiſche Rechtfertigung gegenſeitig durchdringen.

Zu dieſer Stufe und Art, unſtreitig der vollendetſten Production der Evangelienlitteratur, gehört das Evangelium des Johannes. Aehnliche Compoſitionen mag das gnoſtiſche Apokryphenthum des zweyten Jahrhunderts ge-

liefert haben. Spuren davon finden ſich, aber zu wenige, um über die Verwandtſchaft und Verſchiedenheit ſolcher gnoſtiſchen Evangelien mit dem Johanneiſchen ein ſicheres Urtheil zu fällen.

Wenn Johannes nur die Abſicht gehabt haben kann, den ſchon vorhandenen Glauben weiter zu bilden, zu bewahren und zu befeſtigen, ſo ſetzt dieß gewiſſe Bedürfniſſe, Mängel, Gefahren und Irrthümer im Kreiſe ſeiner Gemeinden voraus. Eben hierin muß die beſtimmte Veranlaſſung des Evangeliums geſucht werden.

Wir ſtellen hier zunächſt folgende Beobachtungen zuſammen.

Als Johannes ſchrieb, war das Chriſtenthum bereits in den Kreis der Gebildeten eingetreten. Unter Gläubigen und Ungläubigen wurden Fragen und Zweifel mancherley Art laut. Man darf einen Theil der Fragen und Zweifel, welche in der Mitte des zweyten Jahrhunderts von den Apologeten beantwortet werden, ſchon früher entſtanden denken. Die niedere Abkunft des Erlöſers, die Jüdiſche Nationalität, die Neuheit des Evangeliums, der Widerſpruch des Jüdiſchen Volkes, der ſchmähliche Kreuzestod, die wunderbare Auferſtehung, dieß und dergleichen gab Anlaß zu Zweifeln und Einwürfen, welche den Ungläubigen eben ſo ſehr vom Glauben abzuhalten, als den Gläubigen, wenn er ſich Rechenſchaft geben wollte, zu beunruhigen vermochten. Schon in den Pauliniſchen Briefen finden ſich Spuren ſolcher Bedenken und Einwürfe unter den Chriſten, z. B. 1 Kor. 1, 23. 15, 1 ff.

Denkt man ſich, daß Johannes dergleichen den Glauben hemmende Fragen und Zweifel in ſeinem Gemeindekreiſe bemerkte, und, weil die allgemeine evangeliſche Tradition darauf keine genügende Antwort gab, in ſeinem Evangelium ſich vornahm, aus ſeinen Erfahrungen von Chriſto darüber mehr Auskunft zu geben, ſo iſt dadurch wenigſtens ein Theil ſeiner eigenthümlichen Compoſition erklärt.

Den Unglauben des Jüdiſchen κόσμος betrachtet er Kap. 12, 37 ff. beſonders; er zeigt, worin derſelbe ſeinen Grund gehabt habe, daß er von Gott vorher verſehen und nicht zufällig geweſen ſey. Seine ganze Darſtellung von Kap. 5. an lehrt, wie der Widerſpruch der Jüdiſchen Herrſcher gegen Chriſtus ſich ohne Schuld des Erlöſers entwickelt habe und bis zu der Höhe geſtiegen ſey, daß ſie verblendet den Heiligen und Gerechten getödtet. Er bemerkt aber auch, daß die Feinde Jeſu dadurch nur den Rathſchluß Gottes, daß Chriſtus zum Heile der Welt ſterben ſolle, unbewußt und gleichſam wider Willen erfüllt hätten, 11, 51. 52. So begegnet er dem Einwurfe, warum denn Jeſus von ſeinem eigenen Volke verworfen ſey.

Die Art, wie er den Proceß, den Tod und die Auferſtehung des Herrn erzählt, wie er ſich namentlich bemühet zu zeigen, daß in dem Proceſſe dem heiligen, unſchuldigen, wehrloſen Erlöſer, deſſen Unſchuld ſelbſt Pilatus bezeugte, der ſchändlichſte Bund des Verrathes eines ſeiner Jünger mit der wüthenden Leidenſchaft ſeiner Feinde und dem Leichtſinne der Römiſchen Obrigkeit gegenüberſtand, wie er ferner ſein eigenes Augenzeugniß geltend macht, um die Wahrheit des Todes Chriſti zu beglaubigen, 19, 34. 35. und endlich wie er die gewiſſeſten Zeugen und Zeichen der wahren Auferſtehung Jeſu gefliſſentlich zuſammenſtellt und hervorhebt, Kap. 20., — das alles berechtigt zu der Vermuthung, daß es im Kreiſe des Apoſtels Leute gab, die über dieſe Puncte zweifelnde Fragen aufwarfen, welche die vulgäre evangeliſche Tradition nicht beantwortet hatte.

Auch dürfen wir vermuthen, daß die wiederholte Hinweiſung darauf, daß Chriſtus ſeinen Tod vorherwußte, daß er ſehr bald denjenigen unter ſeinen Jüngern erkannte, der ihn verrieth, daß er dem Tode mit freyem Gehorſam gegen Gott entgegenging, und denſelben anſah als eine Verherrlichung und Krönung ſeines Werkes auf Erden, vorhandenen oder möglichen Zweifeln darüber entgegengeſetzt iſt.

Johannes theilt die letzten Unterredungen Jeſu mit ſeinen Jüngern ausführlich mit. Beſonders hebt er darin die Zuverſicht Jeſu zu ſeinen Jüngern und die Verheiſſung des Paraklet, des Geiſtes der Wahrheit, hervor. Gehört dieß auch zur Abſichtlichkeit der Compoſition?

Später wenigſtens hört man von Angriffen und Bedenklichkeiten über die Fähigkeit der Apoſtel zu ihrem Berufe. Man weiß, daß Celſus [1]) die Apoſtel arme, geringe und unwiſſende, ja verworfene Menſchen ſchalt. Origenes erörtert dieſen Vorwurf, und gründet die Vertheidigung der Apoſtel beſonders auch auf die Verheiſſung des heiligen Geiſtes der Wahrheit. Auch Irenäus [2]) berührt Vorwürfe und Angriffe auf die Auctorität der Apoſtel von Seiten der Häretiker. Es lag in der evangeliſchen Tradition am Tage, wie ſchwer es den Jüngern wurde, Chriſtum recht zu verſtehen, wie oft ſie ihn nicht verſtanden. Der niemahls ruhende Zweifel konnte daraus leicht den Verdacht ſchöpfen, daß die Apoſtel mehr ihren Mißverſtand und Irrthum, als die Wahrheit des Evangeliums verkündigt hätten. Die Art, wie Johannes einerſeits zugeſteht, daß die Jünger die Reden Jeſu oft nicht gleich verſtanden, ſondern erſt ſpäter, und anderſeits hervorhebt, daß Jeſus ihnen ſeinen Geiſt als Beyſtand und Führer zur vollen Wahrheit verheiſſen und verliehen habe, könnte andeuten, daß er dergleichen Fragen und Zweifel vor Augen hatte [3]). Aber die Gränze zwiſchen dem Abſichtlichen und Unabſichtlichen iſt fein. Man muß dem eigenen Bedürfniß des Schriftſtellers, ſich ſelbſt die Geſchichte Jeſu ſo gegenwärtig, als möglich zu machen, auch ſein Recht einräumen.

Die Hauptfrage aber iſt, wie kam Johannes zu der

---

1) Origenes c. Celsum 1, 62.

2) Adv. haer. 3, 5. und 13.

3) Vergl. beſonders Dr. Gieſelers hiſt. krit. Verſuch über die Entſtehung und die früheſten Schickſale der ſchriftlichen Evangelien, S. 133 ff. Hier iſt das Richtige zuerſt bemerkt worden.

eigenthümlichen Einleitung ſeines Evangeliums? Dieſer Prolog beſtimmt den dogmatiſchen Charakter des Evangeliums, er iſt gleichſam der Exponent oder die Wurzel deſſelben. Aus dem Bisherigen erklärt ſich der Prolog nicht. Bey aller Kürze und allem Mangel an äußerer polemiſcher Form bemerkt man doch im Hintergrunde beſtimmte Gegenſätze, und der gnoſtiſche Ton, womit der Prolog wenigſtens anfängt, wir meinen die Logoslehre, läßt vermuthen, daß es gnoſtiſche Gegenſätze waren, denen Johannes die ganze Kraft ſeiner Ueberzeugung und ſeines Zeugniſſes von Chriſto entgegenſtellte.

Da Cerinth nicht nur ein Zeitgenoſſe des Johannes war, ſondern auch gleichzeitig mit ihm in Epheſus gelebt haben ſoll, ſo lag die Vermuthung nahe, daß das Evangelium vorzugsweiſe gegen die Cerinthiſche Gnoſis gerichtet ſey.

Die Nachrichten der Alten über die Cerinthiſche Irrlehre ſind zum Theil widerſprechend und darum unſicher. Möglich, daß dieſe Gnoſtik, wie ſie noch ſehr unausgebildet war, ſo dem Cerinth ſelber unbewußt Widerſprüche enthielt. Vielleicht aber nahm ſie im Kampfe mit der Chriſtlichen Wahrheit verſchiedene Wendungen. Zweyerley aber ſcheint hinlänglich verbürgt[1]). Erſtlich, daß Cerinth die Offenbarungen des A. und N. Teſtam. weder in ihrem Gegenſatze, noch in ihrer höheren Einheit gehörig auffaßte, daß er die unmittelbare göttliche Cauſalität darin nicht anerkannte, ſondern beyde Offenbarungen auf eine vermittelnde Geiſterwelt zurückführte, und wie er die geringere altteſtamentliche Offenbarung und die unvollkommene irdiſche Schöpfung einem niederen Aeon oder Geiſte, ſo die vollkommene Chriſtliche Offenbarung dem höchſten Aeon Chriſtus zuſchrieb. Zweytens, daß er in der Perſon des Erlöſers den Menſchen Jeſus, den er nur für einen aus-

1) S. Neanders Kirchengeſchichte, Bd. 1. Abth. 2. S. 671 ff.

gezeichnet frommen und weiſen Juden hielt, und den Aeon Chriſtus unterſchied, zwar im Werke der Erlöſung eine Vereinigung beyder annahm, aber nur eine momentane und gar nicht natürliche, ſondern ſo, daß der Aeon Chriſtus ſich in der Taufe mit dem Menſchen Jeſus vereinigt, denſelben aber mit dem Beginn der Leiden wieder verlaſſen habe.

Das Gefährliche dieſer Gnoſtik lag eben ſo ſehr am Tage, als ihr Widerſpruch mit der Wahrheit der Geſchichte. Chriſtus iſt der wahre Erlöſer nur in ſofern, als das Göttliche und Menſchliche auf eine weſenhafte Weiſe in ihm vereinigt war, und ſein Leben von Anfang bis zu Ende als eine ununterbrochene, gegenſeitige Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen in der Einheit des perſönlichen, ſittlichen Bewußtſeyns erſcheint.

Unleugbar enthält der Prolog ſolche Puncte der Chriſtlichen Wahrheit, worin der Cerinthiſche Irrthum ſeine Widerlegung finden könnte. Iſt derſelbe Logos, wodurch Gott die Welt geſchaffen, und von Anbeginn an den Menſchen Licht und Leben gegeben hat, in Chriſto wahrhaft Menſch geworden, war Chriſtus von Natur der eingeborene Sohn Gottes, und diente die Taufe des Johannes nur dazu, ihn zu offenbaren, nicht erſt hervorzubringen, ſo iſt die Cerinthiſche Gnoſtik widerlegt.

So könnte das Evangelium gegen die Cerinthiſche Irrlehre gerichtet ſeyn. Aber für eine beſondere Widerlegung Cerinths müßte die polemiſche Form und Beziehung beſtimmter, unmittelbarer, ja perſönlicher ſeyn, beſonders in der Erzählung von der Taufe.

Die dogmatiſchen Sätze und Beziehungen des Prologs ſind ſehr allgemein gefaßt, und die Gegenſätze liegen nur mittelbar darin, gleichſam im Hintergrunde. So thut man alſo am beſten, zunächſt von allen beſonderen und unmittelbaren Gegenſätzen ganz abzuſehen, und zu verſuchen, ob ſich nicht aus den allgemeineren Entwicklungs-

momenten des apoſtoliſchen Zeitalters ſo Inhalt wie Form des Prologs im Zuſammenhange mit dem übrigen Evangelium genetiſch erklären läßt.

Das Urſprüngliche und Weſentliche im Chriſtenthum iſt der Glaube, der in der Liebe lebendige Glaube des demüthigen, kindlichen Herzens an Jeſum Chriſtum. Der einfache Inhalt dieſes Glaubens iſt der Inbegriff der Thaten der Liebe Gottes in der Sendung und in dem heiligen Leben und Sterben ſeines Sohnes auf Erden. Von dieſem Glauben ging die Predigt der Apoſtel aus, ihn zu gründen und zu verbreiten, war ihr weſentlicher Zweck.

Aber in dieſem Glauben liegt nicht nur kraft der Liebe der reinſte und kräftigſte Trieb, ſondern auch vermöge ſeines weſentlichen Inhaltes der erhabenſte Gegenſtand einer immer klareren und tieferen Erkenntniß göttlicher und menſchlicher Dinge. Der Glaube an Chriſtum ſetzt dem forſchenden Geiſte als höchſte Aufgabe die Erkenntniß der Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Liebe, aber er enthält, je kräftiger er iſt, deſto mehr auch zugleich den ſicheren Grund zur Löſung jener Aufgabe. So iſt die Gnoſis mit dem Glauben unzertrennlich verbunden; der Glaube enthält die göttliche Wurzel der Erkenntniß, und die Erkenntniß iſt die menſchliche Vollendung des Glaubens.

Schon der Apoſtel Paulus erkannte dieſen Zuſammenhang ſo klar und tief, daß er den λόγος γνώσεως zu den heiligen Geiſtesgaben rechnet. Er ſelbſt hat dieſe Gabe, und wendet ſie dazu an, den Glauben zu vertheidigen und immer heller zu machen. Aber er mußte auch erfahren, daß in dem Grade, in welchem das Chriſtenthum ſich verbreitete, und die verſchiedenartigſten Geiſter weckte und anzog, auch die Gefahr einer falſchen Gnoſis mitten in der Chriſtenheit entſtand. Wo der Chriſtliche Glaube das Gemüth noch nicht durchdrungen und geläutert hatte, wo man den Chriſtlichen Glaubensinhalt nicht

aus ihm ſelber, ſondern aus einer auf nicht Chriſtlichem Boden erwachſenen Philoſophie zu verſtehen und zu deuten ſuchte, da war jene falſche Gnoſis unvermeidlich, welche im zweyten Jahrhunderte in den mannigfaltigſten Formen und Richtungen hervortrat, und die Reinheit und Einheit des Chriſtlichen Lebens und Denkens ſtörte. Mit den Anfängen dieſer falſchen Gnoſis hat ſchon Paulus zu kämpfen, beſonders in den Kleinaſiatiſchen Gemeinden, ſ. Kol. 2, 8. 1 Tim. 6, 20. Er bot alles auf, das ſchädliche Gewächs zu entwurzeln. Aber der einſichtsvolle Apoſtel begriff und ſagte beſtimmt vorher, daß das Chriſtliche Lehramt mit jener ψευδώνυμος γνῶσις oder φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, wie er ſie nennt, immer heftigere Kämpfe zu beſtehen haben werde.

Es iſt bekannt, daß ſchon vor Chriſtus in dem allgemeinen Auflöſungsproceß der alten Welt, als keine der alten Religionen und Philoſophien den ſehnenden Geiſt mehr befriedigte, ſich unter Juden wie Heiden aus dunklem Triebe nach einer abſoluten, allgemeinen Religion eine Art von Theoſophie gebildet hatte, gleichſam ein geſpenſtiſches Vorſpiel des Chriſtenthums. Das iſt die ſogenannte Gnoſtik. Man bezeichnet ſie richtig als ein zu einer abſoluten Religionsphiloſophie, und damit zur abſoluten Religion ſelbſt anſtrebendes Gemiſch von Orientaliſchen Religionslehren und Griechiſcher Philoſophie. Die tiefſten Räthſel der religiöſen und philoſophiſchen Erkenntniß, die höchſten Bedürfniſſe des ſittlichen Menſchen kommen darin zur Sprache, aber nicht zur wahren Löſung und Befriedigung. Eine mehr und weniger willkührliche Miſchung verſchiedener Elemente, wie die Gnoſtik, kann nie den Geiſt wahrhaft befriedigen. Die heiligſte Sehnſucht des Herzens, die religiöſe, wird niemahls weder durch Speculation, am wenigſten ſo überfliegende, noch durch Aſcetik

gestillt. Es ist hier nicht der Ort, ausführlicher hierüber zu handeln. Wir verweisen auf die betreffenden Untersuchungen von Neander, Ritter und Baur [1]).

Es lag im Wesen der Gnostik, alle Religionen und Offenbarungen, die lehrhaftesten am meisten, zu ihrem Inhalte, gleichsam Stoffe, zu machen, und sie als eben so viele Gestalten und Stufenentwicklungen der Idee der absoluten Religion in sich aufzunehmen. Wie hätte die Jüdische Religion diesem Proceß entgehen können? Insbesondere lag im Alexandrinischen Judenthume, schon wegen der äußeren Mischung der Griechischen und Orientalischen Denkweise, eine natürliche Veranlassung zu jener Gnostik. So ist auch die erste bedeutende historische Entwicklung der Gnostik die Alexandrinisch-Jüdische. Ihrem Einfluß kann sich selbst das Palästinensische Judenthum nicht entziehen. Nicht nur bot die altteſtam. Offenbarung viel entsprechenden, religionsphilosophischen Stoff dar, sondern es war auch bald das Mittel, nemlich die allegorische Deutung, erfunden, um auch das Widersprechende darin widerstandlos und brauchbar zu machen. So entstand die Jüdische Gnostik. Ihr litterärischer Hauptrepräsentant für uns ist Philo. Als das Christenthum aus der innersten Mitte des Judenthums hervorging, folgte die Jüdische Gnostik dieser Entwicklung oder vielmehr tiefsten Umwandlung des religiösen Lebens auf dem Fuße. Kaum hatte das Evangelium die Schätze seiner Erkenntniß aufgethan, als auch schon die Gnostik, zunächst die Jüdische, sich dieser neuen vollkommenen Offenbarung zu bemächtigen, und sich an ihr je länger je mehr zu befriedigen anfing. So traten sehr bald, zunächst Jüdische Gnostiker, zum Christenthum über. Aber weil sie nicht aus echtem religiösen Bedürfniß, aus wahrer Einfalt des Herzens und durch ernste Wieder-

1) S. Neanders K. G. Bd. 1. Abth. 2. S. 627 ff. Ritters Gesch. d. Philos. B. 4. S. 38 ff. 414 ff. u. Baurs Christliche Gnosis, S. 10 ff.

geburt, ſondern eben nur aus gnoſtiſchem Triebe, zum Chriſtenthume kamen, ſo verkannten ſie über dem trügeriſchen Scheine der Verwandtſchaft den tiefliegenden Unterſchied, und ſtatt „der göttlichen Thorheit des Evangeliums“ ihre Weisheit zum Opfer zu bringen, verkehrten ſie die Ordnung Gottes, und unterwarfen ihrer mitgebrachten Gnoſis den Chriſtl. Glaubensgrund und Glaubensinhalt, ſo daß dieſer je länger je mehr darin verdorben und verloren wurde. So entſtand die Chriſtliche Gnoſtik.

Wir dürfen die ſpäteren Entwicklungen der Gnoſtik nicht in die apoſtoliſche Zeit zurücktragen, aber ihre Keime waren jetzt ſchon vorhanden und aufgegangen. Das zeigt die Erſcheinung Cerinths.

Gleich bey ihren erſten Begegnungen mit dem Chriſtenthume mußte jene Gnoſtik die Frage aufwerfen, wie man ſich das Verhältniß des nach ihrer Grundlehre an ſich verborgenen Gottes zu ſeiner Offenbarung in Chriſto, und wie man ſich dieſe im Verhältniß zur altteſtamentlichen und allen früheren zu denken habe? Damit hing die weitere Frage genau zuſammen, wie in der Perſon Jeſu Chriſti die von dem Chriſtlichen Glauben behauptete Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen zu begreifen, oder in welchem Verhältniſſe die menſchliche, irdiſche Geſchichte des Erlöſers zu ſeinem göttlichen Weſen zu denken ſey?

Nach den Principien der Jüdiſchen Gnoſtik, welche hier zuerſt in Betracht kommt, kann der an ſich verborgene, unbegreifliche Gott in ſeinem abſoluten Gegenſatze ſich nicht unmittelbar in der hyliſchen Welt offenbaren, ſondern alle ſeine Offenbarungen, ſo in der Welt überhaupt wie für das menſchliche Bewußtſeyn, ſind vermittelt durch göttliche Mittelkräfte (δυνάμεις, Engel), welche in unendlicher Abſtufung bis zu ihrer Gränze und ihrem Gegenſatze, der ὕλη, aber eingehend in dieſe, ſie bildend u. ſ. w. das göttliche Licht und Leben in der Welt wirken und darſtellen.

Alle Offenbarungen Gottes haben zwar ihren letzten Grund in Gott, dem Urgrunde von Allem, aber unmittelbar ſind ſie eben durch ſeine δυνάμεις bewirkt, ja ſie ſind dieſe ſelbſt, in ihrer lebendigen Bewegung gedacht. Wie nun alle jene Offenbarungskräfte, als göttliche Ideen, befaßt und geordnet ſind in der oberſten Kraft, dem λόγος τοῦ θεοῦ, oder, was weſentlich daſſelbige iſt, obgleich eine andere Form des Begriffes, dem πνεῦμα ἅγιον, oder der σοφία τοῦ θεοῦ, ſo war natürlich, die vollkommene Offenbarung in Chriſto auf jenen Logos, oder jene Weisheit, oder jenen Geiſt Gottes zurückzuführen. Zu dieſer Combination ſchien man um ſo mehr berechtigt, da die altteſtam. Urkunden daſſelbe in den Lehren von dem Worte und der Weisheit Gottes ſchon angedeutet zu haben ſchienen. Auch hatte die Alexandriniſch-Jüdiſche Gnoſis bereits angefangen, die ideale Jüdiſche Meſſiasidee in dieſer Art zu geſtalten.

Man dachte ſich jene Offenbarungskräfte, theils um ſie für die Anſchauung der Phantaſie zu fixiren, theils ihre Realität im Gedanken feſtzuhalten, als perſönliche göttliche Subſtanzen oder Hypoſtaſen, welche, abgeſehen von der Offenbarung, urſprünglich immanent in Gott geweſen, als Offenbarungen aber oder Emanationen ein ſelbſtſtändiges Leben hätten. Dieſe Hypoſtaſen ſeyen zwar wirkſam in der Welt, aber wegen des ſtrengen Gegenſatzes zwiſchen der hyliſchen und der pneumatiſchen Welt dachte man ſich ihre Wirkungen im irdiſchen Leben nur als mehr und weniger vorübergehende Berührungen und Anregungen des irdiſchen Stoffes, als ſymboliſche, bildliche Erſcheinungen. Eine reale Vereinigung, eine gegenſeitige Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen, eine bleibende Inwohnung des erſteren im menſchlichen Bewußtſeyn, kurz, ein wahrhaft geſchichtliches Menſchwerden des Göttlichen, zumahl in Knechtsgeſtalt, war für eine Theoſophie, welche von dem Princip jenes urſprünglich ausſchließenden Gegen-

ſatzes zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen ausging, undenkbar.

So konnte die Frage, wie der göttliche Logos in Chriſto geweſen ſey, von dieſer Gnoſtik im Weſentlichen nicht anders als ſo beantwortet werden, daß die Perſon des Erlöſers aus einer vorübergehenden Berührung des Logos oder Pneuma oder der Sophia mit dem für ſich entſtandenen Menſchen Jeſus zu erklären, ein himmliſcher und irdiſcher Chriſtus zu unterſcheiden, und der letztere nur als ein entſprechendes, aber zufällig gewähltes Organ des erſteren zu betrachten ſey. Bey dieſer Anſicht behielt die Menſchheit des Erlöſers noch ihre Wahrheit, aber die Verbindung des Göttlichen damit war keine innere, urſprüngliche und bleibende, ſie entſtand und verſchwand, wie im A. Teſtamente die Berührungen der Propheten durch den heiligen Geiſt oder das Wort Gottes. Je länger je mehr aber ging man weiter. Iſt die reale Geburt des Göttlichen, das wahrhaft geſchichtliche Eingehen deſſelben in die irdiſche, menſchliche Natur unmöglich, ſo wird am Ende die ganze menſchliche Erſcheinung Chriſti, ſein irdiſches Leben und Leiden, bloßer Schein, gleichſam eine Viſion.

So entſtand der eigentliche Doketismus oder doketiſche Idealismus, der extreme Gegenſatz jenes materialiſtiſchen Ebionitismus, der über die äußere menſchliche Erſcheinung des Erlöſers nicht hinausging, das Urbildliche in ihm nicht erkannte und ihn nur für einen von Menſchen geborenen, freylich ausgezeichneten Menſchen erklärte [1]). Cerinths Lehre iſt ein ungefährer Maaßſtab, wie weit ſich im Joh. Zeitalter dieſer Gegenſatz und in demſelben jener doketiſche Idealismus entwickelt hatte.

Der erſte Johanneiſche Brief, weſentlich in denſelben hiſtoriſchen Verhältniſſen und Beziehungen geſchrieben, wie das Evangelium, enthält unverkennbare Spuren des Wider-

1) S. Justin. Martyr. dial. c. Tryph. Iud. 48.

ſpruchs gegen die doketiſche Gnoſis [1]). So wird auch das Evangelium unter dieſem Gegenſatz geſchrieben ſeyn. Wie aber?

In ſeinem Briefe nennt Johannes die Gegenſätze beſtimmt, aber er widerlegt ſie doch mehr nur durch einfaches Dagegenſtellen der Wahrheit, alſo mehr apologetiſch, als polemiſch, nach ſeiner Art ohne dialektiſches Eingehen in das Einzelne. Im Evangelium wurde dieſe mehr mittelbare Art, die Irrlehre zu bekämpfen, durch die hiſtoriſche Darſtellung noch mehr geboten, und ſo iſt es begreiflich, daß die polemiſchen Beziehungen darin ſo ſchwer zu entdecken ſind.

Sind der Brief und das Evangelium zuſammengehörige Schriften, ſo ſcheinen ſie auch hinſichtlich der Bekämpfung der falſchen Gnoſis einander zu ergänzen. Der Brief entwickelt die praktiſche Seite der Chriſtlichen Wahrheit, das Evangelium vorzugsweiſe die hiſtoriſche, welche, ſofern das Chriſtliche Dogma eben die Geſchichte des Erlöſers zu ihrem weſentlichen Inhalte hat, auch die dogmatiſche genannt werden könnte.

Aber wie bey Paulus, ſo war auch das Verhältniß des Johannes zu der Gnoſis ſeiner Zeit nicht rein polemiſch, ſondern zum Theil accommodativ. Accommodativ im beſten Sinne, in ſofern, als Joh. die γνῶσις überhaupt im Chriſtenthume anerkennt und mit der πίστις verbindet, nicht als etwas von Außen eben nur Heran- und Hereingekommenes, ſondern innerlich Weſentliches. Vielleicht iſt es nicht ganz ohne Bedeutung, daß er den Glauben nicht ſelten als ein γινώσκειν der Wahrheit bezeichnet, und mit dem πιστεύειν als ſynonym zuſammenſtellt [2]). So lag

1) S. m. Commentar, S. 68 ff.

2) Z. B. 7, 17. 8, 32. 17, 3., wo das γινώσκειν in göttlichen Dingen ſehr ſtark hervortritt, und 6, 69. 10, 38., wo es mit dem πιστεύειν genau verbunden wird, ſo daß die Begriffe des gläubigen Erkennens und des erkennenden Glaubens mit einander abwechſeln.

auch nahe, daß Johannes in die Gnoſis ſeiner Zeit, ſo in die Form, wie in den Inhalt derſelben, einging.

Aber indem er daraus das Theologumenon von dem göttlichen Logos entnimmt, ſtellt er durch den Grundzuſammenhang des Prologs mittelbar eine Antitheſe zu der falſchen Gnoſis der Zeit auf. Dieſe Antitheſe iſt eine zwiefache, einmahl eine mehr allgemeine in Beziehung auf das Verhältniß der γνῶσις zur πίστις, ſodann eine mehr beſondere, in Betreff der Lehre von dem Logos.

Was die erſtere anlangt, ſo ſcheint es bedeutungsvoll, daß Johannes auf den in der Liebe lebendigen Glauben an den Erlöſer überall ein großes Gewicht legt und in den Reden Chriſti beſonders hervorhebt, daß unmittelbar im Glauben an ihn das ewige Leben gegeben ſey, z. B. 3, 15. 16. 5, 24. u. a. Wie er als unmittelbaren Hauptzweck ſeines Evangeliums die Belebung und Förderung des beſeligenden Glaubens bezeichnet, ſo ſcheint er auch in der ganzen Darſtellung der Lehre und Geſchichte Jeſu darauf hinweiſen zu wollen, daß der Grund- und Mittelpunct des Chriſtlichen Lebens der liebevolle, thätig gehorſame Glaube ſey, (ſ. beſonders die letzten Unterredungen Jeſu mit den Jüngern, Kap. 14–17.) — nicht irgend ein bloßes Wiſſen und Erkennen [1]), und daß das Glauben an Chriſtum von nichts anderem abhange, als von dem göttlichen Triebe und der urſprünglichen Wahrheitskraft im menſchlichen Gemüthe, dem ἐκ τοῦ θεοῦ, oder ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι.

So führt Johannes die Chriſtliche Gnoſis auf ihren wahren Grund und Inhalt im lebendigen Glauben zurück. Wie dieſer Grund und Inhalt ein durch göttliche Wahrheit und Gnade gegebener, nicht durch irgend eine menſchliche Gnoſis erfundener iſt, ſo iſt nach Johannes die wahre Gnoſis eben nur der erkennende, verſtehende Glaube.

1) Beſonders im erſten Briefe tritt dieſer Gegenſatz hervor, Kap. 2, 3 ff.

Damit iſt die falſche Gnoſis, welche dem κόσμος angehört, in ihrem formellen Princip verurtheilt. Das ſagt Joh. nicht ausdrücklich, und es mag dieſe Antitheſe ihm weniger bewußt geweſen ſeyn, aber deſto bewußter iſt die zweyte, die in ſeiner Lehre vom Logos liegt.

Er hypoſtaſirt das Wort Gottes, aber er bleibt einfach bey dem Factum des göttlichen Logos in der Welt ſtehen, ohne mit neugieriger Speculation und trügeriſcher Phantaſie, wie die falſche Gnoſis that, in das verſchloſſene Geheimniß des Geiſterreiches und des göttlichen Weſens eindringen zu wollen. Die Hypoſtaſirung des göttlichen Wortes war eine geltende theologiſche Form. Je nachdem man ſie verſtand, monotheiſtiſch, oder emanatiſtiſch-dualiſtiſch, bezeichnet ſie Wahrheit oder Irrthum. Johannes gebraucht ſie im Zuſammenhange des einfachen Chriſtlichen, alſo rein monotheiſtiſchen Glaubens. Indem er den göttlichen Logos ſchlechthin mit dem Uranfang der Dinge als vorhanden ſetzt, führt er, der altteſtam. Schrift gemäß, alle Offenbarungen Gottes in der Welt auf ihn, als ihre reinſte Grundform im Geiſte und Willen Gottes zurück, ſo daß dieſelben, wiewohl verſchieden und fortſchreitend, 1, 17., doch in dem Logos ihre göttliche Einheit und ihren ununterbrochenen Zuſammenhang haben 1, 1–4. Er ſetzt in Chriſto die Vollendung der göttlichen Offenbarung. Der Sohn Gottes, der eingeborene vom Vater, hat die Gnade und Wahrheit (den Inbegriff des göttlichen Weſens) verkündigt. Kein Sterblicher kann Gott, den verborgenen, ſchauen, nur Chriſtus hat ihn wahrhaft erkannt und dieſe Erkenntniß den Menſchen mitgetheilt, 1, 14–18. Aber dieſer wahrhaftige Sohn Gottes iſt das menſchgewordene Wort Gottes. Der Logos ſelbſt, nicht irgend ein Engel, hat den Menſchen Jeſus nicht vorübergehend berührt, ſondern weſenhaft in demſelben gewohnt, gleichſam eingeboren zu einem wahrhaft hiſtoriſchen Leben unter den Menſchen. So iſt der Sohn Gottes kein ſeltſames, frem-

des Doppelwesen mit gespaltenem Bewußtseyn, sondern eine ungetheilte, göttlich-menschliche Person, welche, wie von jeher der Logos, als göttliches Licht mit der Finsterniß der Welt zu kämpfen hat, aber dieselbe überwindet. Dieß ist der dogmatische und zugleich antignostische Hauptgedanke des Prologs, welcher die ganze historische Darstellung beherrscht.

Wenn man bemerkt, wie im Evang. besonders auch solche Aussprüche Jesu zusammengestellt werden, in welchen derselbe seine übermenschliche Abkunft, sein heiliges Einsseyn mit dem Vater bezeugt, so entsteht die Vermuthung, daß der Evangelist, indem er das Verhältniß des historischen Christus zu Gott in dem Begriff eines geborenen, aber eingeborenen Sohnes Gottes anschaulich darstellt, nicht nur gegen die falsche Gnostik erinnert haben will, daß die Inwohnung des Logos in Christo als etwas im höheren Sinne Natürliches zu denken sey, sondern auch den Christlichen Glauben vor dem Abwege derer zu bewahren sucht, welche in der Ebionitischen Richtung begriffen in Christo kein eigenthümlich höheres, übernatürliches Bewußtseyn anerkannten. Auf alle Fälle steht die Johanneische Darstellung in der Mitte zwischen jenen beyden Richtungen. Mag auch die antignostische Beziehung, eben weil in der damahligen und dortigen Entwicklung des Christlichen Lebens die gnostische Richtung die ebionitische schon überflügelt hatte, die eigentlich veranlassende und vorherrschende seines Evangeliums gewesen seyn, so gebührte es doch der apostolischen Darstellung der Wahrheit aus der Mitte heraus, auch diejenigen abzuweisen, welche auf einer niederen Stufe des Christlichen Denkens den Logos, das absolut Urbildliche, das μονογενές, oder wie man es nennen will, in Christo nicht anerkannten. Sollte nicht außer den Streitreden Jesu (besonders von Kap. 5 – 8.), worin er sein höheres Bewußtseyn mit Nachdruck ausspricht, und die Gültigkeit seines Zeugnisses

darüber erhärtet, auch ſchon der ſtark accentuirte Gegenſatz im Prolog 1, 17. 18., daß Moſes nur das Geſetz gegeben, Chriſtus aber die Gnade und Wahrheit aus des Vaters Schooß hernieder gebracht habe, Beziehung darauf haben? Hatte Joh. überhaupt Erſcheinungen, wie die Cerinthiſche, im Auge, ſo konnte er, weil in dieſer Gnoſtiſches und Ebionitiſches, freylich wunderlich genug, vermiſcht war, ſchon um deßwillen die ebionitiſche Richtung nicht ganz unberückſichtigt laſſen [1]). Die Rückſichten, welche Joh. im Laufe der Erzählung auf die oben bezeichneten Einwürfe und Zweifel der Zeit gegen die Geſchichte Jeſu zu nehmen ſcheint, mögen theils durch das für ſich beſtehende, hiſtoriſche und poſitiv didaktiſche Intereſſe hervorgerufen, theils aber dadurch veranlaßt ſeyn, daß jene Zweifel und Bedenklichkeiten wenigſtens zum Theil bey den Einen mit der gnoſtiſchen, bey den Andern mit der ebionitiſchen Denkweiſe der Zeit mehr und weniger im Zuſammenhange ſtanden.

Das Reſultat aus dem Bisherigen iſt kurz dieſes:

Die Veranlaſſung des Johanneiſchen Evangeliums lag in den Störungen und Schwankungen, denen der Chriſtliche Glaube vornehmlich durch die Entwicklung der falſchen Gnoſis, dann aber durch die noch nicht völlig überwundene ebionitiſche Richtung, und endlich

1) Nur in dieſem Sinne kann ich der Anſicht von L. Lange (Beyträge zur älteſten KGeſchichte, Bd. 1. S. 124 ff.) beytreten, daß das Evangel. des Johannes eine Zeugnißſchrift gegen das Judenchriſtenthum der Zeit ſey. Wenn aber Lange a. a. O. das Ev. auch noch gegen die Nikolaiten in Kleinaſien, welche er als religiöſe und moraliſche Indifferentiſten charakteriſirt, geſchrieben ſeyn läßt, ſo iſt, abgeſehen von dem Mangel an ſicheren hiſtoriſchen Zeugniſſen über Namen, Urſprung, Charakter und Verbreitung der Nikolaiten, wenigſtens in dem Evangelium keine beſtimmte exegetiſche Spur von einer ſolchen Antitheſe bemerkbar. Lange giebt freylich zu, die Beziehung auf jenes zwiefache Irrweſen ſey im Evangelium nur mittelbar, aber ſelbſt die mittelbare Beziehung gegen die indifferentiſtiſchen Nikolaiten müßte doch beſtimmter hervortreten.

durch die Einwürfe des heidniſchen und jüdiſchen κόσμος ausgeſetzt war. Der durchherrſchende, die Compoſition bedingende Hauptzweck des Evangeliums iſt demnach, jene Störungen und Schwankungen des Glaubens durch beglaubigte Darſtellung von der hiſtoriſchen Erſcheinung, dem Werke und der Verherrlichung Chriſti aufzuheben, und ſo das Glauben und das Leben im Glauben an den Sohn Gottes zu fördern und zu ſtärken [1]).

Wir haben noch einige abweichende Meinungen näher zu prüfen.

1. Dr. Schneckenburger [2]) hat neuerdings einen Verſuch gemacht, für die Beſtimmung des Evangeliums gegen die

1) Intereſſant iſt, hier die Anſicht Leſſings von der Veranlaſſung, dem Zwecke und der Bedeutung des Joh. Evangeliums zu vergleichen. Er ſagt (neue Hypotheſe über die Evangeliſten, ſämmtl. WW. R. A. 6. S. 253 ff.): „Weil Joh. die übrigen drey und mehrere aus der Nazareniſchen Urkunde entſtandene Evangelien geleſen hatte, weil er ſah, was dieſe Evangelien für eine Wirkung machten, fand er ſich gemüſſigt, ſein Evangelium zu ſchreiben.“ Dann bemerkt er, daß die Judenchriſten, — überhaupt alle, welche ihre Kenntniß mittelbar oder unmittelbar aus der Nazareniſchen Urkunde (dem Leſſingſchen Urevangelium) geſchöpft hatten, Chriſto von Seiten ſeiner Gottheit nicht genug Verehrung widerfahren ließen. „Mit einem Worte, ſo fährt er S. 255. fort, Rechtgläubige und Sectirer hatten alle von der göttlichen Perſon Chriſti entweder gar keinen oder einen ganz unrechten Begriff, ſo lange kein anderes Evangelium vorhanden war, als die Hebräiſche Urkunde des Matthäus, oder die aus ihm gefloſſenen griechiſchen Evangelien. Sollte alſo das Chriſtenthum unter den Juden nicht als eine bloße jüdiſche Secte wieder einſchlafen und verſchwinden, ſollte es unter den Heiden als eine beſondere unabhängige Religion beſtehen, ſo mußte Johannes ins Mittel treten und ſein Evangelium ſchreiben. Nur ſein Evangelium gab der chriſtlichen Religion ihre wahre Conſiſtenz; nur ſeinem Evangelium haben wir es zu danken, wenn die chriſtliche Religion in dieſer Conſiſtenz, aller Anfälle ungeachtet, noch fortdauert und vermuthlich ſo lange fortdauern wird, als es Menſchen giebt, die eines Mittlers zwiſchen ſich und der Gottheit zu bedürfen glauben, das iſt, ewig.“

2) S. die ſehr ſchätzbaren Beiträge zur Einleitung in das Neue Teſtament. N. 6.: das Evangelium Johannis und die Gnoſtiker, S. 60 - 68.

Gnoſtiker einen Beweisgrund auch in den Auslaſſungen bedeutender Thatſachen im Leben Jeſu nachzuweiſen, und dieſe Auslaſſungen hinwiederum aus jener Beſtimmung zu erklären. Schon Feilmoſer [1]) fand es auffallend, daß Johannes, wenn er doch den Zweck gehabt habe, das πνευματικὸν im Leben Jeſu darzuſtellen, ſo beweiſende Thatſachen, wie die Verklärung auf dem Berge Matth. 17, 1 ff. und die feyerliche Erklärung Jeſu vor dem hohen Rathe Matth. 26, 64. ausgelaſſen habe; aber er erklärte dieß richtig daraus, daß Johannes dieſe Thatſache als ſeinen Leſern bekannt vorausſetze. Dieſe Erklärung aber genügt Schneckenburgern nicht. Er meint, die Auslaſſung der Verklärungsgeſchichte, ferner des Seelenkampfes in Gethſemane, der Stärkung des ringenden Chriſtus durch einen Engel, des Ausrufes Chriſti am Kreuze, Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen u. ſ. w., endlich der Hülfe im Kreuztragen durch Simon von Kyrene, — erkläre ſich viel genügender aus der antidoketiſchen Tendenz des Johannes, und man könne als allgemeine Regel aufſtellen, daß Johannes alles dasjenige ausgelaſſen habe, wovon er eine Mißdeutung zu Gunſten der doketiſchen Gnoſis, namentlich der Cerinthiſchen, mit Grund habe fürchten können. Auch die ſparſamere Erwähnung der Engel und die Art, wie Johannes das Herabkommen des heil. Geiſtes in der Taufe mehr als eine ſubjective Erfahrung oder Viſion des Täufers darſtelle, während dieß von den ſynoptiſchen Evangelien mehr als eine objective Thatſache erzählt werde, hange damit zuſammen.

Allein Johannes ſchrieb gar nicht für etwa ſchon doketiſchgeſinnte Leſer, ſondern für ſolche, welche er vor dieſem Irrthume bewahren wollte. Wozu für dieſe eine ſo ängſtlich-künſtliche Rückſicht? Aber hätte er eine ſolche Rückſicht bey ſeinen Auslaſſungen genommen, ſo hätte er

1) S. Einleitung, S. 230 f.

mehr, ſo hätte er alles auslaſſen müſſen, was ſich irgendwie auf den menſchlichleidenden Erlöſer bezieht. Durfte er dann z. B. ein Erſchüttertwerden und Weinen Chriſti am Grabe des Lazarus erzählen? Fürchtete er jedes mögliche Mißverſtändniß von Seiten der Engelgnoſtik, ſo mußte er auch 1, 52. unterdrücken; denn was hat er gethan, um die gnoſtiſchen Leſer zu nöthigen, dieß bildlich zu verſtehen und darauf zu achten, daß, weil ἀναβαίνοντες voranſteht und καταβαίνοντες folgt, darin liege, Chriſtus ſey gleichſam der Ort der Engel, von wo ſie ausgehen? Für eine ſo künſtliche Abſichtlichkeit iſt das Joh. Evangelium zu einfach. Die Stärkung Chriſti durch einen Engel im Garten von Gethſemane hat nur Lukas 22, 43. Niemand wird behaupten, Matthäus und Markus hätten dieſen Umſtand aus ähnlicher Aengſtlichkeit vor Mißdeutung ausgelaſſen. Eben ſo wenig läßt ſich die Auslaſſung des Ausrufs Chriſti am Kreuze bey Lukas aus einer ſolchen Rückſicht erklären. Freylich hat das Joh. Evangelium eine antignoſtiſche Tendenz, welche den ſynoptiſchen Evangelien noch fremd iſt. Aber, wenn Auswahl wie Auslaſſung dadurch allein beſtimmt worden wäre, warum läßt Johannes ſo vieles aus, wobey gar keine doketiſche Mißdeutung zu fürchten war. Bey weitem die meiſten Auslaſſungen erklären ſich beſſer aus dem Verhältniſſe des Johannes zur allgemeinen evangeliſchen Tradition, die er vorausſetzt. Weil wir dieſe in der Art, wie ſie dem Johannes vorlag, nicht mehr kennen, ſo iſt viel natürlicher, manches in dieſem Verhältniſſe, welches uns nur ſehr unvollkommen durch das gegenwärtige Verhältniß zu den drey erſten Evangelien dargeſtellt wird, aus dem Scheine des Zufalles, als aus ſo künſtlichen und ängſtlichen Rückſichten zu erklären. Wenn Johannes z. B. die Verklärungsgeſchichte hätte erzählen wollen, hatte er es nicht in ſeiner Gewalt, durch irgend eine Bemerkung die doketiſche Mißdeutung abzuhalten? Und was das Herabkommen des heil. Geiſtes

in der Taufe betrifft, ſo ſtellt zwar Johannes die Begebenheit überwiegend in ſubjectiver Beziehung auf den Täufer dar, aber doch nicht ohne die nöthige Objectivität. Wollte er doketiſches Mißverſtändniß ausſchließen, ſo mußte er die Objectloſigkeit der Erſcheinung beſtimmter hervorheben.

Kurz, die Furcht vor gnoſtiſchen Mißverſtändniſſen und Mißdeutungen kann kein weſentliches Motiv der Compoſition geweſen ſeyn.

2. Man hat es immer ſehr beachtenswerth gefunden, daß Johannes ſchon im Prolog nicht nur das Zeugniß des Täufers von der höheren Würde Chriſti 1, 15., ſondern auch den Gegenſatz, daß der Täufer nur beſtimmt geweſen ſey, von Chriſto zu zeugen, nicht aber, das wahrhaftige Licht der Welt zu ſeyn 1, 6–8., ſo ſtark hervorhebt. In der weiteren hiſtoriſchen Darſtellung ſcheinen die Zeugniſſe des Täufers von Chriſto mit beſonderer Sorgfalt geſammelt zu werden. Es wird 1, 19 ff. erzählt, wie der Täufer gleich anfangs nicht nur die Juden, ſondern auch ſeine Jünger auf Jeſus, als den wahren Meſſias, hingewieſen, und wiederholt erklärt habe, er ſey nicht der Meſſias, ſondern nur ſein Herold und Vorläufer. Ferner wird Kap. 3, 22 ff. der Ausſpruch des Täufers, daß Chriſtus der wahre Bräutigam der neuen Gottesgemeinde ſey, daß jener wachſen, er aber abnehmen müſſe, womit er ſeine Jünger mit ihrer Streitfrage über die Taufe Jeſu abweiſt, beſonders ausgezeichnet. Kap. 5, 33 ff. beruft ſich Jeſus ſelbſt auf das Zeugniß des Täufers, und wirft den Juden vor, daß ſie leichtſinnig daſſelbe verachtet hätten; aber er ordnet jenes Zeugniß dem höheren Zeugniſſe in ſeinen Gotteswerken unter. Endlich aber wird Kap. 10, 40. 41. bemerkt, daß, als Jeſus ſpäterhin wieder an den Ort jenſeit des Jordans, wo Johannes früher getauft habe, gekommen ſey, Viele geſagt hätten, der Täufer habe zwar keine Zeichen gethan, aber, was er von Chriſto geſagt, fänden ſie wahr.

Unverkennbar legt Johannes auf das Zeugniß des Täufers von Chriſto ein großes Gewicht, und es iſt ihm daran gelegen, das Verhältniß Jeſu und des Täufers in das gehörige Licht zu ſtellen.

Aber es entſteht die Frage, ob jene Stellen mehr nur zu dem pragmatiſchen Zuſammenhange des Ganzen gehören, worin das Zeugniß des Täufers von Chriſto nicht fehlen durfte, wie denn auch die ſynoptiſchen Evangelien darauf ein bedeutendes Gewicht legen, oder ob ſie ſich auf einen Gegenſatz beſtimmter Irrthümer über das Verhältniß Jeſu zu dem Täufer beziehen. Die etwas ſtark accentuirten Stellen 1, 8. und 20. ſcheinen die letztere, alle übrigen mehr die erſtere Anſicht zu begünſtigen, obwohl ein gewiſſes Streben, den abſoluten Vorzug Chriſti vor Johannes dem Täufer hervorzuheben, in allen unverkennbar iſt. Da es nicht an Spuren fehlt, daß es im apoſtoliſchen Zeitalter, wenigſtens in naher Berührung mit den Chriſtlichen Gemeinden, Leute gegeben hat, welche über das Verhältniß des Täufers zu Chriſto irrige Vorſtellungen hegten, ſo iſt die Vermuthung ſehr natürlich, daß Johannes in allem, was er von dem Täufer ſagt, ſolche Irrthümer berückſichtigt habe.

Nach AG. 19, 1 ff. trifft Paulus, als er das erſte Mahl nach Epheſus kommt, daſelbſt zwölf Jünger, welche nur auf die Taufe Johannis getauft waren, und nicht einmahl gehört hatten, ob es einen heiligen Geiſt gebe. Kurz vorher, AG. 18, 24 ff., wird von dem damahls in Epheſus ſich aufhaltenden Alexandriner Apollos erzählt, daß er, obwohl glühend im Geiſte und von dem Herrn mit Gründlichkeit lehrend, doch nur die Taufe Johannis gekannt habe. Hat nun Johannes in ſeinem Evangelio ſolche Johannisjünger, wie man ſie nennen könnte, berückſichtigt? Ich glaube, nein.

Jene Männer in Epheſus bezeichnen eine bloße Vorſtufe zum Chriſtenthum, auf der noch gar kein Wider-

ſpruch gegen die Anerkennung Jeſu Chriſti Statt fand. Sowohl Apollos, als die zwölf Männer, ließen ſich leicht belehren. Für ſolche wäre die Antitheſe im Evangelium zu ſtark, oder vielmehr nicht nöthig geweſen. Berückſichtigt Johannes einen beſtimmten Gegenſatz, ſo hat man ſich ein bewußtes, hartnäckiges Widerſtreben gegen die Chriſtliche Grundlehre, daß Jeſus der Chriſt ſey, zu denken. Haben wir Grund, eine Feſtſetzung oder vielmehr eine allmähliche Verſchlimmerung der Richtung jener Epheſiniſchen Johannisjünger bis zum bewußten Widerſpruch gegen das Chriſtenthum und bis zu der Behauptung, daß der Täufer der Meſſias ſey, anzunehmen? Wenigſtens das neue Teſtament berechtigt nicht dazu. Gab es eine beſondere, dem Chriſtenthum feindliche Parthey von Johannisjüngern in den apoſtoliſchen Gemeinden, welche beſonders bekämpft werden mußte, ſo wäre ſie auch mehr bemerkt, und unmittelbar bekämpft worden.

Juſtin der Märtyrer nennt unter den Jüdiſchen Secten auch die der Baptiſten [1]). Dieſelben, wie es ſcheint, werden von Hegeſippus [2]) und ſpäter von Epiphanius [3]) Hämerobaptiſten genannt. Es waren Leute, welche auf die täglichen Waſchungen und Reinigungen ein großes Gewicht legten. Mit dem Täufer Johannes aber ſcheinen ſie in gar keiner Beziehung geſtanden zu haben; Epiphanius wenigſtens würde doch eine Spur davon haben. So iſt es ganz grundlos, ſie mit den Epheſiniſchen Johannisjüngern in irgend eine Verbindung zu bringen. Dagegen werden in den Klementiniſchen Recognitionen [4]) Johannisjünger als eine Jüdiſche Secte neben den Sadducäern, Samaritanern u. a. geſchildert, welche den Täufer für den Meſſias hielten, und für größer als Jeſus, der ja ſelber

1) Dial. c. Tryph. Iud. 80.
2) Euseb. H. E. 4, 22.
3) Haeres. 17.
4) 1, 54. und 60.

geſagt habe (Matth. 11, 10. 11.), Johannes ſey der gröſßte unter den vom Weibe Geborenen. Die pſeudoklementiniſchen Homilien, wozu die Recognitionen als eine ſpätere Recenſion gehören, mögen am Ende des zweyten Jahrhunderts entſtanden ſeyn [1]). Die Johannisjünger, von denen ſie reden, werden in die apoſtoliſche Zeit geſetzt. Aber bey dem romanhaften Charakter der Schrift iſt es nicht ſicher, darauf die Vermuthung zu bauen, daß es zur Zeit und in den Gemeinden des Johannes Juden gegeben habe, welche den Täufer Johannes für den Meſſias hielten, und die Meſſianität Jeſu poſitiv verwarfen. Möglich indeß, daß es ſolche gegeben. Aber Joh. ſchreibt zunächſt nur für Chriſten. Fände im Evang. eine Beziehung auf ſolche Johannisjünger Statt, ſo wäre ſie doch ſehr untergeordnet, und in der allgemeineren apologetiſchen Antitheſe gegen die Störungen des Chriſtlichen Glaubens durch den Jüdiſchen κόσμος mit inbegriffen. Dabey müßte man ſtehen bleiben, um ſo mehr, da ſich in dem erſten Johanneiſchen Briefe, worin doch die polemiſchen Elemente beſtimmter hervortreten, gar keine Spur einer beſonderen Antitheſe gegen antichriſtliche Johannisjünger findet. Allein man iſt, unvorſichtig genug, weiter gegangen. Seitdem von den Johannischriſten (Nazoräer, Zabier oder Mendäer) in Perſien (in der Provinz Chuſiſtan nördlich vom Perſiſchen Meerbuſen) und Syrien (bey Baſſora) genauere Kunde nach Europa gekommen iſt, hat ſich ziemlich allgemein die Meinung verbreitet, jene gnoſtiſche, eklektiſche Religionsſecte, welche den Täufer Johannes als menſchgewordenen Aeon (Anuſch Utro) verehrt und Jeſum als Verderber der urſprünglichen Lehre des Johannes, als falſchen Meſſias

1) Vergl. von Cölln über die Klementinen in der Encyclopädie von Erſch und Gruber, Bd. 18. S. 36 - 44. Nach Credners Beiträgen S. 281. und 368. ſind die Klement. Homilien ſchon im Anfange des 2ten Jhdts entſtanden, die Recognitionen mindeſtens Ende des 3ten Jhdts.

ansieht, sey von den Johannisjüngern der apostolischen Zeit herzuleiten. Indem man die Gnostik der Zabier auf jene älteren Johannisjünger übertrug, schuf man sich eine Parthey gnostischer Johannisjünger im apostolischen Zeitalter und bezog darauf wenigstens zum Theil die polemischen Elemente des Johanneischen Evangeliums.

Allein obgleich die Zabier selbst einen historischen Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter behaupten, und vom Jordan herzustammen vorgeben, so ist dieß doch nur eine Sage, welche aus dem Bestreben, den Ursprung der Secte so alt als möglich darzustellen, hervorgegangen zu seyn scheint. Möglich, daß die Secte mit den Jüdischen, dem Christenthum feindlichen Johannisjüngern, wie sie in den Recognitionen beschrieben werden, irgendwie zusammenhängt. Aber es ist unerweislich, daß die Johannisjünger der Recognitionen der Gnostik ergeben waren. Zwar in den Klementin. Homilien [1]) wird der Täufer (*Ἰωάννης τις ἡμεροβαπτιστὴς*) von einem ehemaligen Simonianer Aquilas gnostisch genug der Vorläufer Christi *κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον* genannt, nemlich in dem Sinne, daß nach der Lehre von den Syzygien in allen menschlichen Dingen [2]) das Niedere, Unvollkommene dem Höheren —, Johannes also als der geringere Prophet, der zu den *γεννητοῖς γυναικῶν* (dem weiblichen Principe) gehört, dem Christus (*κύριος*), der den *υἱοῖς ἀνθρώπων* (dem männlichen Principe) angehört, vorangeht. Nach dieser Darstellung hatte der Täufer dreißig Jünger, nach der Zahl der Mondentage, und unter diesen ragten hervor Simon Magus und die Helena. Nach des Täufers Tode wird zuerst Dositheus, während Simon in Aegypten ist und sich der Magie ergiebt, *ἐπὶ τὴν τῆς μαγείας ἐπάσκησιν*, — Haupt der Secte, nachher aber Simon Magus,

1) 2, 23 ff.

2) Ursprünglich und von Gott her ist in den Syzygien das Vollkommnere das erste. s. Homil. 2, 16

der ἑστὼς genannt, d. h. der über alles Vergängliche Erhabene [1]) u. s. w. [2]). — Aber hier ist Wahrheit und Dichtung so in einander gewirrt, daß unmöglich ist, einen klaren historischen Begriff von dem Verhältniß des Täufers zu den gnostischen Simonianern daraus zu gewinnen. So viel ist klar, jener ehemahlige Simonianer Aquilas stellt nicht die Simonianische, sondern die gnostisch-ebionitische Ansicht von dem Täufer Johannes dar [3]). Nach dieser gehörte der Täufer zu dem unvollkommenen Prophetenthume, ist also geringer als Christus, wie Simon in der Syzygie das unvollkommene Seitenstück zu Simon Petrus ist. Die Johannisjünger, von denen in den Recognitionen 1, 54. 60. die Rede ist, stellten aber Johannes über Christus. Kurz, die Johannisjünger der apostolischen Zeit, welche dem Christenthume widersprachen, waren keine gnostischen Simonianer, und es ist ebenso ohne Grund, beyde zu identifiziren, als beyde vereinigt zum Stamme der späteren Zabier zu machen.

Die Art, wie die Zabier ihre religiöse Urgeschichte, einen fabelhaften Reflex der Christlichen, darstellen, macht es wahrscheinlich, daß sie bey der Composition derselben, wenn nicht das Johanneische Evangelium selbst, doch die Tradition daraus benutzten [4]). Und so gewiß es zu seyn scheint, daß der Religionseklekticismus der Zabier nicht der apostolischen Zeit, sondern einer viel späteren angehört, so gewiß hat Joh., wenn er auch antichristliche Johannisjünger im Sinne gehabt haben könnte, doch keine gnostischen nach Art der Zabier gekannt und berücksichtigt. Solche hätten eine andere Art von Gegensätzen erfordert,

1) S. Neanders genet. Entwickl. der gnost. Systeme, S. 344.

2) Kürzer in den Recognit. Clem. 2, 8.

3) S. Credner: über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, Bd. 1. S. 240 ff. und 277 ff.

4) S. Baumgarten Crusius bibl. Theologie, 143.

als Johannes an den betreffenden Stellen aufzuſtellen für gut hält.

§. 14.

Quellen. Glaubwürdigkeit.

Die Eigenthümlichkeit der Johanneiſchen Compoſition iſt nicht bloß durch die Veranlaſſung und den Zweck, ſondern auch durch die Quellen des hiſtoriſchen Stoffes bedingt. Je nachdem Joh. aus eigenen oder fremden Erfahrungen und Erinnerungen ſchöpfte, iſt nicht nur ſeine Glaubwürdigkeit größer oder geringer, ſondern auch der perſönliche, ſubjective Charakter der Compoſition ein anderer.

Iſt der Apoſtel Johannes wirklich der Verfaſſer des Evangeliums, ſo lag es in ſeinem Verhältniſſe, daß er aus eigenſter, unmittelbarer Erfahrung und Erinnerung ſchrieb. Bey weitem das Meiſte muß er ſelber geſehen und gehört haben. Er bemerkt ſtellenweis ausdrücklich, oder andeutend, daß er zugegen geweſen 1, 40. 13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 2., ja Kap. 19, 35. legt er darauf ein großes Gewicht. Auch der uralte Zuſatz 21, 24. ſcheint hervorheben zu wollen, daß Johannes aus eigenem Zeugniſſe geſchrieben habe.

Die Anſicht, daß Johannes ſeines Evangeliums alleinige Quelle und Gewähr ſey, war ſonſt bey gutem Glauben an die Joh. Authentie allgemein herrſchend. Aber die Frage hatte früher kein bedeutendes theologiſches Intereſſe, und ſo iſt ſie auch nicht mit der nöthigen Schärfe unterſucht worden. Die etwaigen Bedenklichkeiten, beſonders wegen der Länge der mitgetheilten Reden und der Abfaſſung des Evangeliums ſo viele Jahre nach den Begebenheiten und im hohen Alter, wo das Gedächtniß ſchwach zu werden pflegt, wurden durch den Glauben an die Inſpiration weniger gelöſt, als niedergeſchlagen [1]).

1) S. z. B. Lampe Prolegom. lib. 2. Cap. 5. p. 228 - 238.

In der neueren Zeit hat man anders darüber zu denken angefangen, theils richtiger, theils unrichtiger. Nachdem man den älteren Inspirationsbegriff, wodurch die Entstehung der heiligen Bücher dem Gebiete des Natürlichen fast ganz entrückt wurde, aufgegeben hatte, entstand die Aufgabe, die Treue und Richtigkeit der Johanneischen Relation aus den natürlichen Bedingungen und Verhältnissen menschlicher Geschichtschreibung zu beweisen und zu erklären.

Aber anstatt die Aufgabe aus den vorliegenden individuellen Verhältnissen des Johannes und dem eigenthümlichen Geiste der apostolischen Litteratur zu lösen, gebrauchte man die Analogie einer fremden Litteratur, und anstatt sich in die apostolische Zeit und Art lebendig zurück zu versetzen, versetzte man lieber das apostolische Zeitalter in das unsrige. So entstand, um besonders die Länge der Reden Jesu in dem Joh. Evangelium zu erklären, eine Reihe von Hypothesen. Einige meinten, Johannes habe nach Art der Römischen und Griechischen Geschichtschreiber die Reden Jesu frey componirt [1]). Die Uebereinstimmung der Reden Jesu im Evangelium mit dem ersten Johanneischen Briefe nach Inhalt und Form und die Abweichung derselben von der Art, wie Christus in den drey ersten Evangelien redet, schien dieser Ansicht sehr günstig. Aber nachdem man erwogen hatte, wie wenig die Einfalt der apostolischen Geschichtschreibung überhaupt dazu stimme, sodann, wie die Reden Jesu mehr dialogisch aus dem Zusammenhange der Thatsachen natürlich hervorgegangen, als oratorisch in dieselben künstlerisch eingeflochten zu seyn schienen, endlich aber, wie wenig Joh. in seinem eigenthüm-

1) Bertholdt nennt Verosimilia de origine evangelii Ioannis. Opusc. ed. Winer. p. 19. nur einen Schriftsteller, der diese Ansicht vorgetragen, den anonymen Verf. der allgemeinen Menschenreligion. 1804. p. 97 ff. In der neueren Zeit haben Strauß und Andere an die Stelle der antiken rhetorischen Freyheit die mythisch-dichterische gesetzt.

lichen Verhältnisse zu Christo Ursach oder Noth zu solcher Freyheit gehabt habe, blieb wieder herrschende Ansicht, daß den Reden Jesu im Evangelium eine wahre Authentie zuzuschreiben sey. Nur über den Grad derselben wurde gestritten.

Der Holländer K. W. Stronck [1]) suchte zu beweisen, daß Johannes seine Lehre und Sprache ganz und gar nach Christi Lehre und Redeweise gebildet habe. So fiel die Johanneische Subjectivität mit dem Objecte der Darstellung, Christus, gleichsam zusammen, und ein Haupthinderniß, die volle Authentie der Reden Jesu bey Johannes zu behaupten, weg. Aber Stronck verglich nur die Briefe mit dem Evangelium und setzte hier eben das, was bewiesen werden sollte, voraus, nemlich die Authentie der Reden Jesu. So war nichts bewiesen und nichts gewonnen!

Diejenigen, welche eine absolute Authentie der Reden behaupten zu müssen glaubten und doch auch dem Gedächtniß des Johannes nicht zutraueten, nach so vielen Jahren so lange Reden treu wiederzugeben, nahmen ihre Zuflucht zu früheren Aufzeichnungen, welche Johannes bey der Abfassung seines Evangeliums benutzt habe. Dr. Paulus [2]) bemerkte zu Joh. 5, 19 - 47., die Authentie der längeren Rede sey an sich nicht unwahrscheinlich, ein aufmerksamer Zuhörer könne sich auch wohl nach Jahren die Hauptsätze einer geordneten Rede im Gedächtnisse wiederholen, wenn man aber bedenke, daß die Jünger Jesu, auch die nächsten nicht im Stande gewesen seyen, den Faden und die Beziehung leichter Parabeln zu überschauen, z. B. Matth. 13, 36. 15, 15. Luk. 8, 9. u. s. w., so müsse man es höchst unwahrscheinlich finden, daß sie die vielen,

1) Specimen hermeneutico-theologicum de doctrina et dictione Ioannis apostoli ad Iesu magistri doctrinam, dictionemque exacte composita. Traiecti ad Rhen. 1797. 8.

2) Commentar über das N. T. Bd. 4. S. 275.

an ſich nicht immer leichtverſtändlichen Glieder einer ſolchen Rede genau zu wiederholen fähig geweſen ſeyen. Er war geneigt, anzunehmen, daß ſelbſt bey den Tempel- oder Synagogengerichten zu Jeruſalem eine Art von Geſchwindſchreibern, als Protocolliſten, angeſtellt waren, daß von Acten dieſer Art Chriſten nach dem Tode Jeſu Abſchriften zu erhalten und zu ſammeln bemühet, und daß ihnen dabey Gelehrte und Prieſter, Anhänger Jeſu, behülflich geweſen ſeyn konnten. — So würden unſere Evangelien freylich als actenmäßige Darſtellungen angeſehen werden können. Aber ſchon Andere haben richtig bemerkt, daß dieſe Hypotheſe auch nicht einmahl einen hiſtoriſchen Schein habe, und außerdem nicht hinreiche, die Authentie ſämmtlicher Reden Jeſu in den Evangelien zu erklären. Denn wie viel iſt von Chriſto auch bey Johannes außerhalb des Tempels und der Synagogen geſprochen worden?

Dr. Bertholdt [1]) glaubte durch folgende Hypotheſe der Wahrheit näher zu kommen. Er ging davon aus, daß man ſich bey der Verſchiedenheit der Reden Jeſu in den drey erſten Evangelien und in dem Johanneiſchen zu der Alternative genöthigt ſehe, daß entweder die drey erſten Evangeliſten die Reden Jeſu am getreueſten referirt haben, oder Johannes. Das Letztere zu glauben, finde man ſich weit mehr veranlaßt. Bey Johannes rede Jeſus ſeinem Charakter, ſeinen Handlungen völlig angemeſſen; die drey erſten Evangelien ſelbſt enthielten einzelne Ausſprüche in dieſem Geiſte. Sonſt freylich ſpreche Jeſus hier meiſt in dem „ſimplen, kalten und ernſthaften Lehrtone eines Rabbi;" aber ſchon, daß er hier nicht überall auf dieſelbe Weiſe rede, während bey Johannes alle Reden aus einem Geiſte und Tone ſeyen, mache wahrſcheinlich, daß Johannes allein treu referirt, die drey erſten Evan-

1) Zuerſt Verosimilia de origine evangelii Ioannis. Opusc. ed. Winer. p. 1 sqq., dann in ſeiner Einleitung, Bd. 3. S. 1302 ff.

geliſten dagegen die Reden Jeſu meiſt in eine niedere Sphäre herabgezogen haben [1]). Wie ſich nun dieß letztere eben daraus erkläre, daß die ſynoptiſchen Reden Jeſu lange bloß mündlich fortgepflanzt und dadurch in den gemeinen Jüdiſchen Lehrton herabgezogen worden ſeyen, ſo ſey die Treue des Johannes nur dadurch begreiflich, daß man annehme, der Apoſtel habe noch bey Lebzeiten Jeſu die meiſten Reden aufgezeichnet, verſteht ſich Aramäiſch, und aus dieſen Aramäiſchen Aufzeichnungen ſpäterhin ſein Evangelium Griechiſch componirt. Spuren dieſer Entſtehungsweiſe des Evangeliums finde man zuerſt in der größeren Unbeſtimmtheit der prophetiſchen Ausſprüche Chriſti Kap. 10, 17. 18. 14, 1-4. 18-23. 28. 16, 16., verglichen mit ähnlichen, aber nach dem Erfolg ungleich beſtimmter gefaßten Ausſprüchen in den drey erſten Evangelien, ſodann in den eingewebten oft ganz unbedeutenden Zwiſchenſätzen, wie 14, 31., endlich in den genauen Localbeziehungen einzelner Reden, wie 7, 37. 38. 8, 12. 15, 1 ff., welche, wenn nicht früh aufgezeichnet, dem Gedächtniſſe hätten entfallen müſſen. Seyen doch anderſeits, meint Bertholdt, manche Reden, wie 10, 1 ff. 7 ff. 6, 26. vergl. 59., dadurch unverſtändlich geworden, daß Johannes gewohnt geweſen ſey, die Reden Jeſu in einer Reihe nach einander aufzuzeichnen, ohne ſich gerade immer ihre verſchiedene Oertlichkeit genau anzumerken.

Dieſe Hypotheſe fand, ſo künſtlich und unnatürlich ſie iſt, zu ihrer Zeit einigen Beyfall [2]). Aber es iſt nicht ſchwer, nachzuweiſen, daß ſie auf falſchen Vorausſetzungen beruhet und ſowohl dem Geiſte des apoſtoliſchen Zeitalters, als dem Charakter des Joh. Evangeliums widerſpricht. Denn

---

1) Man beachte dieß ſeltſame Gegenſtück gegen neuere Urtheile!

2) S. Wegſcheiders Einl. 269 ff. Vergl. Matthäi Religionsglauben der Apoſtel Jeſu, Bd. 1. S. 136 ff.

1. die Verſchiedenheit der Reden Jeſu bey Johannes und den drey erſten Evangeliſten berechtigt gar nicht zu jener Alternative, daß entweder jener oder dieſe falſch berichten. Beyde Arten von Reden, die ſynoptiſchen wie die Johanneiſchen, haben, wie oben bemerkt, im Allgemeinen gleiche hiſtoriſche Wahrheit. Nur muß man dort wie hier die wörtliche oder buchſtäblich ängſtliche Treue der Relationen aufgeben, welche gar nicht im Charakter und Geiſt des apoſtoliſchen Zeitalters liegt. Die apoſtoliſche Tradition verbindet urſprünglich Treue im Weſen und Geiſt mit Freyheit im Unweſentlichen und im Ausdrucke. Die ſynoptiſchen Relationen zeigen in ihren Variationen ganz dieſe urſprüngliche Temperatur, die ſich erſt mit der ſchriftlichen Aufzeichnung änderte. Was berechtigt uns anzunehmen, daß Johannes die Reden Jeſu wörtlich treu referirt habe? Die auffallende Aehnlichkeit jener Reden mit dem Ton und der ganzen Art des Johanneiſchen Briefes beweiſt das Gegentheil. Die Bertholdtſche Hypotheſe iſt unfähig, dieſe unleugbare Thatſache zu erklären. Oder ſollen wir die Johanneiſche Individualität in den Briefen mit der Lehr- und Redeweiſe Chriſti ganz und gar zuſammenfallen laſſen? Dann würden aber die ſynoptiſchen Relationen gar keine Treue, auch im Weſentlichen nicht, haben. Dürfen wir dieß zugeſtehen? Hat Johannes die Reden Jeſu, bald nachdem er ſie gehört, oder gar während er ſie hörte, wörtlich getreu aufgezeichnet, und daraus ſpäter ſein Evangelium componirt, ſo würden ſie weniger Johanneiſch ſeyn. Dieß Johanneiſche iſt eben ſeine Freyheit, welche die wörtliche Treue ausſchließt. Die ſynoptiſchen Relationen ſind im Weſentlichen nicht treuer. Der Unterſchied könnte eben nur darin beſtehen, daß die Synoptiker aus der allgemeinen Tradition vornehmlich nur ſolche Reden und in der Art mittheilen, wie ſie von Allen am leichteſten zu faſſen und zu behalten waren, Johannes dagegen aus vertraute-

rem Umgange und eigenem Gedächtniſſe auch die ſchwierigeren und individuelleren Reden. Ließ die allgemeine Tradition, indem ſie ſich an die hervorſtechenden Ausſprüche Chriſti hielt, meiſtentheils den Zuſammenhang fallen, ſo hat dagegen Johannes, da ſo vieles Einzelne nur im Zuſammenhange dargeſtellt und behalten werden konnte, auch mehr Zuſammenhängendes erzählt, aber eben dabey auch für ſein Gedächtniß mehr Anſpruch auf individuelle Freyheit der Auffaſſung und Reproduction.

2. Wie früh auch Nachrichten vom Leben Jeſu aufgezeichnet ſeyn mögen, die Apoſtel ſelbſt waren wohl ſchwerlich die früheſten Aufzeichner. Litterariſches Intereſſe hatte keiner von ihnen; für künftige ſchriftliche Darſtellungen aus Mißtrauen in ihr Gedächtniß bey Zeiten zu ſorgen durch einzelne Aufzeichnungen lag ihnen in dem Grade fern, in welchem ſie von Hauſe aus ſchlichte Leute aus dem Volke waren, welche lieber und ſchneller behalten, als niederſchreiben. Die ſogenannte Sitte der Rabbinenſchüler, worauf man ſich beruft, die merkwürdigſten Ausſprüche ihrer Meiſter alſobald niederzuſchreiben [1]), mag ihnen bekannt geweſen ſeyn oder nicht, in ſo etwas entſcheidet das natürliche Bedürfniß, nicht die Sitte. So lange Chriſtus bey ihnen war, hörten und ſahen ſie lieber, und ſuchten ihn lieber zu verſtehen, als ängſtlich in Schrift niederzulegen, woran ſie ſich bey dem fortdauernden Umgange mit ihrem Meiſter leicht gegenſeitig erinnerten. Als Chriſtus ſie verlaſſen hatte, wuchs mit ihrer Liebe und Treue gegen ihn, und mit dem Bewußtſeyn des Geiſtes, der, wie ſie täglich erfuhren, ſie an alles, was er ihnen geſagt hatte, erinnerte und ihre Erinnerungen belebte und verklärte (Joh. 16, 13. 14, 26.), ihr Gedächtniß an Sicherheit und Umfang. Bey dem Vorherrſchen der mündlichen

1) Dieſe Sitte war nichts anders, als daß aus natürlichem Bedürfniß die Ausſprüche der Lehrer niedergeſchrieben wurden, um ſie zu behalten. Eine ſtehende Schulordnung war es nicht.

Lehre in der apoſtoliſchen Kirche entſtand das Bedürfniß ſchriftlicher Aufzeichnung überhaupt nur ſehr nach und nach, bey den urſprünglichen Zeugen Chriſti gewiß am ſpäteſten. Und als es entſtand, war es nicht das gelehrte hiſtoriſche, ſondern das rein praktiſche des Lehramtes, wobey es auf ängſtliche, diplomatiſche Treue im Einzelnen nicht ankam, ſondern auf die Hauptmomente des Lebens und der Lehre Jeſu.

3. Was Bertholdt zur Rechtfertigung ſeiner Hypotheſe aus dem Evangelium als Spuren jener Entſtehungsweiſe anführt, beweiſt nichts. Denn die authentiſchere Form der prophetiſchen Ausſprüche Chriſti 10, 17. 18. 14, 1–4. 18–23. 28. 16, 16. erklärt ſich viel natürlicher aus der richtigeren Auffaſſung des Johannes, dieſe aber vielmehr aus einem ſpäteren richtigen Verſtändniſſe, als aus früheren Aufzeichnungen. Die ſcheinbar unbedeutenden, aber freylich ſchwierigen Zwiſchenworte, z. B. 14, 31., wodurch die Darſtellung lebendiger und wahrer wird, laſſen ſich aus der natürlichen Lebendigkeit der Erinnerung an die ewig unvergeßliche letzte Nacht vielleicht beſſer, als aus ſchriftlichen Aufzeichnungen erklären. Und eben ſo wenig bedarf man der Bertholdtſchen Notizenblätter, um die ſpeziellen Localbeziehungen einzelner Reden als authentiſch zu rechtfertigen. Wie bleich und geiſtlos muß man ſich die Erinnerung des Evangeliſten denken, wenn man für nöthig hält, ihm bey allem, was zur Anſchaulichkeit und Lebendigkeit der Darſtellung gehört, mit einem früheren Memorial zu Hülfe zu kommen! Haften nicht gerade die charakteriſtiſchen, individuellen Ausſprüche im Gedächtniß am erſten? Und ſind nicht die Localitäten oft gerade das, woran das Gedächtniß ſich hält? Endlich aber beachte man den inneren Widerſpruch in der Bertholdtſchen Hypotheſe! Um die Localbeziehungen der Reden zu erklären, erfindet ſie ein früheres Memorial, dieſes aber wird eben dazu gebraucht, um den Mangel an genaueren Local-

bezeichnungen in anderen Stellen, wie 10, 1 ff. 6, 26. 59. begreiflich zu machen. Iſt der Mangel wirklich vorhanden und auffallend, ſo erklärt er ſich recht gut aus dem theilweiſen, allmählichen Erbleichen auch der lebhafteſten Erinnerung. Aber der Mangel iſt wenigſtens in jenen Stellen theils nicht vorhanden, theils gar nicht auffallend. Die Schwierigkeit der örtlichen Verhältniſſe 6, 26. 59. verſchwindet, wenn man V. 59. als eine nachträgliche, nähere Beſtimmung der V. 24. 25. angegebenen Oertlichkeit anſieht. Der innere, lebendige Zuſammenhang der Rede geſtattet nicht anzunehmen, daß Johannes hier aus Mangel an Gedächtnißtreue zwey verſchiedene Vorträge zuſammengeworfen habe. Kap. 10, 1 ff. iſt die Oertlichkeit nicht näher beſtimmt, und keine Zeit unterſchieden. Es iſt erlaubt zu vermuthen, daß von 9, 35. – 10, 19. im Freyen vorgefallen iſt, aber unerlaubt, den von Johannes geknüpften Zuſammenhang beyder Reden 9, 35 ff. u. 10, 1 ff. willkührlich aus einander zu reißen, am Ende doch nur, um die Vermuthung aus der Luft zu greifen, daß Johannes aus einem eigenen Aramäiſchen Memorial, und dazu noch einem ſchlechten, geſchöpft habe.

So läßt ſich alſo Bertholdts Hypotheſe auf keine Weiſe rechtfertigen.

Ich bin überzeugt, daß die ältere Anſicht, nach welcher Johannes wie die Form ſo auch den hiſtoriſchen Inhalt ſeines Evangeliums ohne alle Beyhülfe fremder oder eigener ſchriftlicher Quellen nur aus ſeiner Erinnerung geſchöpft hat, die einzig haltbare iſt. Es kommt nur darauf an, dieſe Anſicht pſychologiſch genauer und richtiger zu entwickeln, als bisher.

Es entſteht zunächſt die Frage, kann für eine hiſtoriſche Darſtellung von einem ſolchen Umfange und Inhalt das Gedächtniß des Apoſtels ſo viele Jahre nach den Begebenheiten ausreichend gedacht werden? Wer dieſe Frage gänzlich verneint, giebt damit die Glaubwürdigkeit des

Evangeliums auf, und kann die Erſcheinung deſſelben wenigſtens gröſtentheils nur als Dichtung erklären [1]).

1. Im Allgemeinen müſſen wir bemerken, daß bey Johannes alle Bedingungen zuſammentreffen, um ihm in Betreff des Lebens Jeſu ein treues Gedächtniß auch in den ſpäteſten Jahren ſeines Lebens zuzutrauen. Er war kein ſchriftgelehrter und ſchriftgewöhnter Mann, er gehörte zu der Claſſe von Leuten, die, je weniger ihr Gedächtniß durch die Hülfe der Schrift verwöhnt iſt, deſto leichter und treuer in der Erinnerung bewahren, was ſie erlebt haben. Dazu kommt, Joh. war in ſeinen jüngeren Jahren der Begleiter Jeſu. Die Eindrücke der Jugend aber ſind die bleibendſten, zumahl, wenn ſie für die Richtung und Entwicklung des ganzen Lebens entſcheidend geweſen ſind. Hat das Leben Chriſti auf irgend einen Jünger einen großen, bleibenden Eindruck gemacht, dann gewiß auf Johannes. Kann man ſich den Lieblingsjünger anders denken, als liebevoll aufmerkſam auf Alles, was von Chriſto kam, was ihn betraf? Auch das unverſtandene Wort des Meiſters, auch die kleinſten Züge des Freundes haften in der Seele des Aufmerkſamen. Eher mochte der Jünger ſein eigenes Leben vergeſſen, als das ſeines Herrn. Eher konnte ihm alles frühere Jugendleben aus dem Gedächtniſſe ſchwinden, als die Zeit, wo er im Umgange mit Jeſu zu einem neuen höheren Leben geboren wurde, wo er dasjenige mit Liebe erfuhr und aufnahm, was fortan ſeine ganze Seele füllte, der Grund und Mittelpunct ſeines Lebens wurde. Sollen Liebe und Begeiſterung alles vermögen, nur nicht die Kraft des Gedächtniſſes ſtärken an das, was die Liebe und Begeiſterung erregt

1) Da dem Apoſtel Johannes eine ſolche Dichtung nicht zugeſchrieben werden könnte, ſo wäre damit auch die Joh. Authentie des Evang. geleugnet. Aus dieſem Zuſammenhange erklärt und rechtfertigt ſich, daß Einiges von dem, was hier geſagt werden muß, ſchon oben, bey der Vertheidigung der Echtheit, in Betracht gezogen worden war, aber kürzer.

hat? Oder iſt nicht gerade dieß die Hauptkraft des liebevollen begeiſterten Gemüthes, das Vergangene gegenwärtig und das Entfernte nahe zu machen und zu erhalten? Wenn Johannes nicht in beſtändiger Uebung ſeines Gedächtniſſes an Chriſtum geblieben wäre, wenn er nach langer Zerſtreutheit oder Beſchäftigung in anderen Gedankenkreiſen, etwa nach mehreren Jahrzehnden auf ſein Leben mit Chriſtus zurückgekommen wäre, um ſein Evangelium zu ſchreiben, ſo wäre unbegreiflich, wie ihm nicht vieles aus dem Gedächtniſſe ſollte entſchwunden ſeyn. Aber es war ja ſein täglicher Beruf, Chriſtum zu verkündigen, von ſeinen Werken und Worten zu erzählen. So war ſein Leben eine ununterbrochene, gleichſam amtliche Erinnerung an das, was er von Chriſto geſehen und gehört hatte. Man darf auch das in Rechnung bringen, daß Johannes lange Zeit nach dem Weggange Chriſti mit ſeinem Bruder, mit Petrus und den übrigen Apoſteln in Jeruſalem, im Jüdiſchen Lande zuſammenblieb und das Evangelium verkündigte. Eben dieſes Zuſammenſeyn und Zuſammenerinnern an den Orten und unter den Umgebungen, welche für ſie überall noch die friſchen Spuren des Wandelns Chriſti auf Erden trugen, wie ſehr mag es dazu beygetragen haben, das Gedächtniß der Apoſtel an die Thaten, Lehren und Schickſale ihres Herrn und Meiſters zu ergänzen, zu reinigen, zu befeſtigen! Endlich aber, was ſcheuen wir uns, die Hauptbürgſchaft für die Treue und Sicherheit des Johanneiſchen Gedächtniſſes in Anſchlag zu bringen? Chriſtus verheißt Joh. 14, 26. u. a. ſeinen Jüngern in ihrem Werke den Beyſtand des heiligen Geiſtes, jenes πνεῦμα τῆς ἀληθείας, welches ſie alles lehren und an alles erinnern ſollte, was er ihnen geſagt hatte. Dieſes Geiſtes ſind ſie alle theilhaftig geworden, jeder nach dem Maaße ſeiner Empfänglichkeit und ſeines Bedürfniſſes. War derſelbe in Johannes in dem Grade kräftiger und wirkſamer, in welchem er mit treuer Liebe

an dem heiligen Freunde hing, wie die Rebe am Weinstock, sollte er nicht, wie die andern Kräfte des Geistes, so auch das Gedächtniß des Johannes besonders gestärkt haben? Ist dieser Geist doch eben die Gotteskraft in der Christlichen Gemeinschaft, welche alle natürlichen Kräfte des Menschen zu einer heiligen Harmonie verbindet und darin erhält. Ueberall wächst mit dem Verständniß der Dinge auch die Erinnerung, mit dem Verstehen der Wahrheit die Treue des Gedächtnisses. Derselbige Geist also, der den Apostel in die Wahrheit Christi immer tiefer einführte, das Leben seines Meisters als ein Ganzes in ihm verklärte, seiner Worte und Werke Geist und Bedeutung je länger je mehr in ihm aufschloß, mußte auch darauf wirken, daß seine Erinnerungen immer vollständiger und sicherer wurden. So trat hier der nicht allzu seltene Fall ein, daß das Gedächtniß je älter, desto treuer, und die Vergangenheit je ferner, desto lichtvoller und gegenwärtiger wurde. Frage nicht, wo und wie scheidet sich hier Wunderbares und Natürliches, Menschliches und Göttliches [1])? Was Gott lebendig in einandergefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden durch willkührliche Markung.

In diesem weiteren und höheren Sinne verstehen wir die Inspiration des Johannes, nicht als ein einzelnes abgerissenes Moment im Acte des Schreibens, sondern als den continuirlichen heiligen Lebensstrom seines Christo geweiheten Geistes, woraus in fortgesetzter apostolischer Thätigkeit sein Evangelium als ein Werk der Wahrheit und treuer Erinnerung natürlich hervorging. Darin liegt keine

1) Dr. Strauß sagt L. J. B. 1. 733.: Die Berufung auf den Beystand des Paraklet sey, so weit sie wissenschaftliche Bedeutung habe, in den vorher angeführten, psychologischen Momenten enthalten, führe also auch nicht weiter, als diese. — Dieß mag von seinem Standpuncte wahr seyn. Aber von dem unsrigen müssen wir behaupten, daß die Wirkung jenes heil. Geistes zwar von den natürlichen, psychologischen Momenten nicht zu trennen ist, er selbst aber auch in dem Bewußtseyn der Apostel verschieden davon war.

Bürgſchaft für buchſtäbliche, ängſtliche Treue. Aber bedürfen wir dieſer, um dem Joh. Glauben zu ſchenken?

2. Gehen wir von dem Allgemeinen zu dem Beſonderen über, ſo müſſen wir in der Johanneiſchen Erzählung die äußeren Begebenheiten und die Reden Jeſu unterſcheiden. Was die erſteren betrifft, ſo haben wir, auch nach dem gewöhnlichen Maaße des Menſchlichen, aus den vorerwähnten Gründen keine Urſache, dem Gedächtniſſe und der Treue der Evangeliſten zu mißtrauen. Die zweckvolle Zuſammenſtellung des Einzelnen zu einem Ganzen unter beſtimmten Geſichtspuncten, weit gefehlt, die Erzählung unſicher zu machen, mußte weſentlich dazu beytragen, die Erinnerung des Johannes genauer und treuer zu machen. Nur im Zuſammenhange gedacht, ſtellt das Einzelne ſich dem Gedächtniſſe treu und anſchaulich dar. Stellen wie 2, 22. 12, 16. 13, 28. können beweiſen, daß in dem Grade, in welchem der Apoſtel das Leben Jeſu im Zuſammenhange überdachte, auch das Einzelne für ihn bedeutender und behaltbarer wurde.

Mit den Reden Jeſu aber verhält es ſich anders. Es iſt begreiflich, daß Johannes einzelne hervorſtechende Ausſprüche Jeſu leicht behielt und treu überlieferte. Aber die längeren, zuſammenhängenden Reden ſo viele Jahre hindurch abſolut treu zu behalten und genau wiederzugeben, war dieß möglich?

So lange man dabey ſtehen bleibt, ob ſo etwas überhaupt Menſchen möglich ſey, gelangt man zu keiner reinen Entſcheidung. Nach Beyſpielen und allgemeinen pſychologiſchen Geſetzen läßt ſich faſt eben ſo viel dafür, als dagegen ſagen. Die Entſcheidung liegt hier in folgenden einzelnen Momenten:

Wären die Reden Jeſu von Johannes frey componirt, d. h. im Geiſte Jeſu den äußeren Verhältniſſen gemäß erdichtet, ſo wäre unerklärlich, daß, obgleich Johannes nicht

aus den drey ersten Evangelien schöpfte, doch mehrere Aussprüche Jesu sich fast wörtlich in den drey ersten Evangelien wiederfinden, z. B. 12, 8. vergl. Matth. 26, 11. 12, 25. vergl. Matth. 10, 39. 13, 20. vergl. Matth. 10, 40. 2, 19. vergl. Matth. 26, 61. und Mark. 14, 58. Sodann aber, wenn Johannes einmahl Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, warum mischt er nicht häufiger längere Reden ein, und benutzt z. B. die treffliche Gelegenheit Joh. 7, 38. nicht dazu? Die nicht zu berechnende Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Reden und Unterredungen in dem Evangelium ist schwer zu erklären, wenn sie keine historische Wahrheit hat. Abgesehen von den Zusammenstellungen verschiedener Reden, besonders bey Matthäus, kommen doch auch in den synoptischen Evangelien, wirklich so gehaltene längere Reden Jesu vor, und Niemand denkt daran, sie für willkührliche Fictionen der Evangelisten zu halten. Wie reimt sich auch mit der freyen Fiction die fast ängstliche Treue des Joh., auch früher nicht verstandene Aussprüche Christi mitzutheilen, und dabey ausdrücklich zu bemerken, daß er sie erst später recht verstanden habe 2, 21 ff. 7, 39.?

Auf der andern Seite haben wir aber zwingende Gründe, den längeren Reden und Unterredungen die absolute, wörtliche Authentie abzusprechen. Abgesehen von der nie zu übersehenden Differenz des Aramäischen Originals und der Griechischen Relation, die doch als keine reine Uebersetzung angesehen werden darf, so ist erstlich unleugbar, daß Johannes einzelne Reden und Unterredungen zusammenzieht, gleichsam nur summarisch berichtet. Das Gespräch mit Nikodemus ist bey scheinbarer Ausführlichkeit doch offenbar nur summarisch erzählt, wenigstens fehlt die bestimmte Frage des Nikodemus 3, 2., und auch nachher ist gewiß manches ausgelassen, wodurch das Betragen des Nikodemus und der Gang der Rede Jesu verständlicher werden würde. Eben so scheinen in anderen

Reden und Unterredungen hie und da Uebergänge zu fehlen, z. B. 5, 28. 31. 41. 45. 10, 1. u. a. Dazu kommt zweytens die ſchon öfter berührte Uebereinſtimmung der Reden Jeſu in Hinſicht des Ausdrucks und der einzelnen Wendungen theils mit dem Briefe des Johannes, theils mit den von Johannes dem Evangelium eingefügten Reflexionen, z. B. Kap. 12, 37 ff. 1, 1 ff. Dieſe iſt ſo auffallend, daß man genöthigt wird, entweder anzunehmen, Johannis Rede und Sprache habe ſich ganz und gar in die Rede und Sprache Chriſti verloren, oder, da dieß ſchon wegen der geiſtigen Freyheit der Apoſtel und der verſchiedenen Redeweiſe Jeſu in den drey erſten Evangelien nicht ſtatthaft iſt, Jeſus rede bey Johannes die Sprache ſeines Lieblingsjüngers. Spricht doch auch der Täufer, wie Jeſus, und beyde wie der Evangeliſt. Sonach muß die abſolute, wörtliche Authentie der längeren Reden Jeſu durchaus aufgegeben werden. Wenn man im dritten Kapitel beachtet, wie Johannes ſeine Reflexionen und Verſtändigungen einmiſcht, wie der Uebergang von der Unterredung Jeſu mit Nikodemus V. 1 – 15. zu der erweiternden und verknüpfenden Betrachtung V. 16 – 21., und eben ſo von der Erklärung des Täufers V. 27 – 30. zu einer ähnlichen Reflexion kaum ſichtbar iſt, ſo daß man ſehr zweifelhaft ſeyn kann, wo die unterredenden Perſonen aufhören und die Johanneiſchen Erläuterungen oder Reflexionen anfangen, ſo kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, daß Johannes wohl überall in den längeren und ſchwierigeren Reden ſeine Hand dazwiſchen habe, und, wie er an einigen Stellen abkürze, an andern erweitere. Der Auslegung liegt ob, dieß Verhältniß in jedem einzelnen Falle zur Anſchauung zu bringen. Aber wir tragen aus den angegebenen Gründen kein Bedenken, der Subjectivität des Apoſtels auf die Darſtellung der Reden im Allgemeinen einen bedeutenden Einfluß einzuräumen. Jeſus redet in dem Joh. Evange-

lium, wie ihn der Lieblingsjünger in seinen späteren Jahren verstand, wie er ihn sich vorzustellen, ihn gleichsam zu sich reden zu lassen gewohnt war [1]). So fallen die Schwierigkeiten, die in den längeren Reden und Unterredungen liegen, von selbst weg, und wir bedürfen weder der Hypothese einer unnatürlichen Inspiration, noch einer eben so unnatürlichen Hülfe durch früher geschriebene Memoriale oder Protocolle.

3. Aber indem wir auf diese Weise die absolute, wörtliche Authentie der längeren Reden Jesu bey Johannes aufgeben, heben wir dadurch nicht die Glaubwürdigkeit des Joh. Evangeliums in dem Sinne, wie das theologische Interesse am Kanon sie fordert, auf? Wir haben darauf folgendes zu antworten:

Das wahre theologische Interesse ist von dem historischen und kritischen unzertrennlich. Das Christenthum beruhet bey allem idealen Inhalt auf Thatsachen, auf wahren, unzweifelhaften. Diese sind aus den heiligen Schriften zu erforschen mit derselben kritischen Schärfe und Furchtlosigkeit, welche auf andern Gebieten der Historie Gesetz ist. Die Christliche Theologie ist in dem Augenblicke vernichtet, in welchem die evangelische Geschichte sich in Mythen auflöst, und wären es die ideenvollsten und schönsten. Aber sie ist auch nicht eher ihrer selbst gewiß, als bis die evangelischen Thatsachen die Feuerprobe der Kritik bestanden haben.

Man hat Recht zu fragen, ob die Reden Jesu von Johannes wörtlich treu referirt sind? Aber die Verneinung der Frage hebt die wesentliche Glaubwürdigkeit des Johannes nicht auf. Das wahre theologische Interesse fordert von den evangelischen Relationen, wie von guten

1) Aehnlich erklärt sich hierüber Dr. Bretschneider in s. Aufsatz über die mythische Auffassung des historischen Christus. A. K. Z. 1837. Nr. 104 - 106.

Portraits, nur jene geiſtige Treue, welche in allem Weſentlichen, d. h. in allem, was zur Darſtellung der Grundgedanken, der wahren geiſtigen Geſtalt Chriſti gehört, genau und zuverläſſig iſt. Die Philologie lehrt, daß es dabey auf einzelne Worte und Ausdrücke, einzelne Wendungen und Verbindungen ankommen kann. Aber es liegt auch im Weſen der Sprache, daß das Wort bis auf einen gewiſſen Punct gleichgültig iſt gegen den Gedanken. Der Gedanke kann verſchieden ausgedrückt, vollkommener und unvollkommener, weſentlich derſelbe bleiben. Aber freylich entſteht dadurch für die Theologie jene ſchwierigſte aller Aufgaben, durch fortgeſetzte Vergleichung ſämmtlicher evangeliſcher Relationen Weſentliches und Unweſentliches, Geiſt und Buchſtaben, das urſprüngliche Wort Chriſti und die apoſtoliſche Faſſung immer reiner und ſicherer zu ſcheiden. Dieſe Aufgabe iſt eine unendliche. Kein Einzelner, kein Zeitalter löſt ſie je völlig. Die Arbeit des Geiſtes dabey hat manches Mißbehagliche, fordert beſtändigen Muth und raſtloſes Ringen, feines Aufmerken, einen ſteten Kampf mit dem Zweifel, ein wiederholtes Anſprechen und Wiederüberwinden des Subjectiven [1]). Aber bey Bequemlichkeit,

1) Ich kann mich nicht enthalten, mitzutheilen, was mein Freund, Heinrich Ritter, über ein ähnliches Problem in der Geſchichte der Philoſ. Bd. 2. S. 44 f. ſagt: „Wenn wir bei der Beſchaffenheit der Zeugniſſe um die Bedeutung des Sokrates für die Geſchichte der Philoſophie in Verlegenheit ſind, ſo kann uns aus derſelben allein ein Verfahren ziehen, welches ſichtend zugleich und vergleichend die drey angegebenen Schriftſteller (Xenophon, Plato und Ariſtoteles) benutzt, jeden nach ſeinem eigenthümlichen Werthe. Xenophon und Ariſtoteles müſſen dabei zum Grunde gelegt werden, da beide wenigſtens nicht zu viel geben, aber wohl zu wenig, Ariſtoteles, weil er als der Spätere nicht mehr Alles ſicher zu beſtimmen weiß, oder weil er nicht mehr mitzutheilen für gut findet, Xenophon, weil er bei dem apologetiſchen Zwecke ſeiner Schrift den Sokrates in keinem andern Lichte darſtellen mag, als in dem, in welchem er ihm als ein lobenswerther Mann erſchienen war, d. h. in dem Lichte ſeiner Beſtrebungen für das handelnde Leben. Haben wir nun auf dieſem Wege einen Grund für die Erkenntniß der Sokratiſchen Philoſophie gewonnen, ſo wird ſich mit Hülfe des Platon weiter bauen laſſen; denn Ari-

Sicherheit und ängstlicher Feigheit gedeihet keine Theologie. Und, wenn man sieht, wie in der Kirche des Herrn das unveränderliche Fundament der Christlichen Wahrheit nie fehlt, und von jener Aufgabe immer so viel gelöst wird, als der Bestand und das Gedeihen der Kirche fordert, so ist alle Furcht eitel und der muthige Fortschritt, sammt der Hoffnung des Gelingens, Pflicht.

Indem wir die absolute, wörtliche Authentie der längeren Reden und Unterredungen Jesu bey Johannes aufgeben, heben wir die wesentliche Glaubwürdigkeit desselben nicht auf. Vielmehr wird diese dadurch zunächst begreiflicher, gleichsam menschlicher, und so auch sicherer für die Wissenschaft, sodann aber, indem sie der synoptischen gleichmäßiger wird, mit dieser vereinbarer und zusammenhaltiger. Und so gewinnen wir für das Ganze wieder, was wir im Einzelnen nachlassen.

Die Treue, ja Aengstlichkeit, womit Joh. auch nicht verstandene Worte Jesu referirt, leistet Bürgschaft, daß er auch die längeren Reden, ihrem wesentlichen Inhalte nach, treu mittheilt. Beachten wir dabey besonders noch dieß, daß Joh. mit der Lebendigkeit und anstrebenden Anschaulichkeit eines unmittelbaren Zeugen, und mit dem Bewußtseyn des Lieblingsjüngers, in das Leben und den

---

stoteles bietet uns wenigstens zum Theil sichere unterscheidende Kennzeichen für das Sokratische und das Platonische dar, und Xenophon bei seiner beschränkten Ansicht konnte doch, indem er die Gespräche des Sokrates in seinem Gedächtnisse auffrischte, nicht umhin, manches auffallenden und merkwürdigen Wortes sich zu erinnern, welches er vielleicht selbst nicht ganz begriffen hatte, welches aber uns, wenn wir es mit Platons Aeußerungen vergleichen, eine weitere Aussicht und tiefere Einsicht in die Sokratische Denkweise gestattet. Auf solche Weise werden wir dann zu beachten haben, wo Platon sich selbst beschränkt und sich begnügt, in den Sokratischen Grenzen zu bleiben, aber auch, wo er von einer Sokratischen Lehre zu weiteren Folgerungen fortschreitet. Gestehen wollen wir aber auch, daß bei diesem Geschäft der Geschichtsforscher zu seinem eigenen Mißbehagen manchesmal sich genöthigt sieht, mehr seinem kritischen Takte zu vertrauen, als sicheren Zeugnissen."

Geiſt ſeines Meiſters eingedrungen zu ſeyn, erzählt, ſo weiß ich bey der Sicherheit der kirchlichen Tradition in der That nicht, was man mehr fordern kann, um die feſte Ueberzeugung zu gewinnen, daß wir in dem Evangelium des Johannes, wo nicht mehr als in den ſynoptiſchen, doch eben ſo gut aus reinen Quellen und reiner Hand die wahre Geſchichte Jeſu Chriſti beſitzen.

Auslegung.

Der Prolog.

I, 1 — 18.

Die Grundidee des Prologs, dieſes Summariums des ganzen Evangeliums, iſt die Idee des Menſchgewordenen, uranfänglichen, vorweltlichen göttlichen Logos in Jeſu Chriſto, dem eingeborenen Sohne Gottes.

Das eigentliche Räthſelwort hierin iſt der Logos.

Der Begriff Logos iſt in dieſer Verbindung kein allgemein und durch ſich ſelbſt verſtändlicher religiöſer, ſondern gleichſam ein techniſcher, theologiſcher Begriff. Johannes hat ihn weder erklärt, noch begründet, ſondern in einzelnen, mehr abgeriſſenen, als unmittelbar zuſammenhängenden Hauptſätzen ſo ausgedrückt, daß man ſieht, wie er ihn in einem ſchon beſtimmten, dogmenhiſtoriſchen Zuſammenhange als bekannt vorausſetzt.

In einem ſolchen Falle kann die Auslegung mit der grammatiſchen Erörterung der einzelnen Ausdrücke und ihres nächſten Zuſammenhanges weder rein anfangen, noch auskommen. Die rein grammatiſche Auslegung des Joh. Logos iſt immer mißlungen [1]). Sie führt erſt zu dem Räthſel, ohne es löſen zu können.

1) Auch der neueſte Verſuch von Lobeg. Lange, der λόγος des Joh. grammatiſch aufgefaßt, eine Andeutung in den theol. Studien und Kritiken, 1830. Hft. 3. S. 672 ff., zeigt, wie wenig der grammatiſche Weg allein zum Ziele führt. Der Joh. Logosbegriff wird hier theils aus dem ſonſtigen Sprachgebrauch

Schon aus der Einleitung ergiebt sich, daß der Joh. Logosbegriff in einem bestimmten dogmengeschichtlichen Zusammenhange und in wesentlicher Beziehung darauf entstanden und dargestellt ist. So ist also die Hauptaufgabe, jenen Zusammenhang historisch genauer zu entwickeln und daraus den Joh. Logosbegriff verständlich zu machen.

Allein die historische Erörterung kann auch nicht rein aus sich anfangen. Um gleich die bestimmte Gedankenreihe zu treffen, woran der Joh. Logosbegriff sich historisch anschließt, muß durch eine vorläufige grammatische Betrachtung zuvor bestimmt werden, welches nach dem allgemeinen und dem besonderen biblischen Sprachgebrauche, und in dem besonderen Zusammenhange des Prologs, im Allgemeinen der Johanneische Begriff des Logos sey.

Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche kann ὁ λόγος entweder durch Wort oder Vernunft übersetzt werden. Stände bestimmter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Apok. 19, 13.), so wäre der Begriff schon bekannter und geläufiger. Aber Johannes sagt zuerst schlechthin ὁ λόγος, und bezeichnet dann das Verhältniß des λόγος zu Gott genauer durch ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν und θεὸς ἦν ὁ λόγος. Es leidet indeß keinen Zweifel, daß, wenn eine Genitivbestimmung zu erwarten wäre, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ stehen würde. Aber eben so unleugbar ist, daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, wie es sonst im N. T. [1]), namentlich auch in den Johanneischen Schriften, vorkommt, entweder als altt. Gotteswort, der Inhalt der altt. Schrift,

des λόγος τ. θ. bey Joh., theils aus den correlaten Begriffen von ζωὴ und φῶς im Prolog gleichsam componirt. Hiernach soll der λόγος im Evang. überhaupt seyn, die Lehre, die Offenbarung Gottes, die Wahrheit, in der besonderen Abstraction des Prologs Gott selbst, der Urgrund aller Offenbarung, deren vollkommenster Ueberbringer Jesus Christus sey. Aber abgesehen davon, daß auf diese Weise die Formel ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο erst recht räthselhaft wird, was berechtigt denn grammatisch zu solchen Combinationen und Begriffsvertauschungen?

1) Vielleicht Apok. 19, 13. ausgenommen.

oder als Predigt des Evangeliums [1]), mit dem Logosbegriffe des Prologs, obgleich verwandt, doch nicht daſſelbe iſt. Schon wegen der Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 1, 14. kann es im Prolog nicht ſo gebraucht ſeyn.

Aus dem bibliſchen Sprachgebrauche iſt ferner zu bemerken, daß ὁ λόγος weder bey Johannes, noch irgend einem andern bibliſchen Schriftſteller von der Vernunft oder dem Verſtande Gottes oder auch des Menſchen gebraucht wird. Dieſer Begriff wird im bibliſchen Sprachgebrauch je nach den verſchiedenen Beziehungen, welche dabey Statt finden können, theils durch πνεῦμα, theils durch καρδία, wohl auch durch νοῦς 1 Kor. 2, 16., ausgedrückt. Als göttliche Eigenſchaft wird die Vernunft Gottes ἡ σοφία τοῦ θεοῦ genannt. Auch bey den Claſſikern iſt ὁ λόγος wohl die Vernünftigkeit einer Sache u. ſ. w., gleichſam die objective Vernunft in den Dingen und Verhältniſſen, aber nie das Vermögen der Vernunft oder die ſubjective Vernunft. Die allgemeine Bedeutung von λόγος in allen dem Prolog ähnlichen Beziehungen ſo im alten, wie im neuen Teſtamente, iſt die der Rede, des Wortes. Und zwar iſt ὁ λόγ. τ. θ. in dieſer Bedeutung der ſymboliſche Begriff der ſchaffenden, offenbarenden, gebietenden und geſetzgebenden Thätigkeit Gottes. Daß nun Johannes unter dem λόγος ſchlechthin vorzugsweiſe eben das ſchaffende, offenbarende Wort Gottes verſtanden habe [2]),

1) S. die Wörterbücher.

2) So bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß weder Bezas beſcheidener Vorſchlag, ὁ λόγος von dem Verheiſſungsworte in dem Sinne zu nehmen, de quo locutus est Dominus, alſo für ὁ λεγόμενος, und dieß für ἐπαγγελλόμενος, den Verheiſſenen, nemlich den vorzugsweiſe verheiſſenen Meſſias, noch die Erklärung, wonach ὁ λόγος für ὁ λέγων τὰ τοῦ θεοῦ ſtehe, ſich irgendwie durch den Sprachgebrauch rechtfertigen läßt. Rein grammatiſch betrachtet, könnte ὁ λόγος, das Wort, doch nur in τὸ λεγόμενον aufgelöſt werden. Keine einzige Stelle des A. und N. Teſtaments begünſtigt die an ſich unſtatthafte Auflöſung in ὁ λεγόμενος oder λέγων. Die letztere iſt überhaupt nur durch hiſtoriſche Entwicklung des Begriffs denkbar. Aber gerade die hiſtoriſche Erörterung

wird durch die unverkennbare Beziehung des Prologs 1, 1 – 3. auf die Schöpfungsgeschichte 1 Mos. 1, 1 ff. außer Zweifel gesetzt.

Das Wort Gottes ist in der Schrift keine immanente Eigenschaft, sondern immer eine objective Action Gottes in der Welt und in Beziehung auf die Welt. So wird schon durch die Schriftanalogie jede Auslegung des Prologs abgewiesen, welche von dem Begriff einer göttlichen Eigenschaft ausgeht.

Joh. stellt den Logos als etwas Persönliches, als eine Person dar, welche, obwohl bey Gott πρὸς τ. θ., doch in einer gewissen Verschiedenheit von Gott wirkt

---

des Theologumenons wird lehren, daß der Grundbegriff das gesprochene Wort ist, nicht der Sprechende, und daß der Begriff des Verheissenen in der ganzen Entwicklungsreihe der Lehre vom Logos gar nicht vorkommt. Die weitere Widerlegung, namentlich die Erörterung der einzelnen Stellen der Schrift, welche man für die eine und die andere Erklärung gebraucht hat, s. bey Kuinoel, Prolegom. pag. 85 sqq. Hier nur noch dieß: 1) daß Philo, dessen Sprachgebrauch hier zunächst in Betracht kommt, niemahls ὁ λόγος für ὁ λέγων gebraucht (s. Grossmann Quaestiones Philoneae, II. pag. 3 – 34.), sondern de sacrificiis Abelis et Caini §. 18. ὁ λόγος und ὁ λέγων einander bestimmt entgegensetzt, als Passivum und Activum; 2) daß Origenes sowohl, als Epiphanius, wenigstens an der etymologischen und sprachgebräuchlichen Rechtfertigung der Erklärung des λόγος durch ὁ λέγων ganz unschuldig sind. Origenes sagt nur Tom. 1. in Ioannem §. 42. δύναται δὲ καὶ ὁ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τῷ (τὸ) ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ πατρὸς ἐκείνου u. s. w., und man sieht deutlich, daß er nur den Begriff theologisch entwickeln, nicht sprachlich erklären will. Ja er geht dabey bestimmt von dem Grundbegriff des Wortes, als eines ἄγγελος τῶν ὑπὸ τοῦ νοῦ ὁρωμένων aus. In demselben Sinne sagt Epiph. Haer. 73, 12. nicht Epiphanius, sondern zwey Semiarianer, deren Bekenntniß er anführt, der Sohn werde ὁ λόγος genannt, ἐπειδὴ ἑρμηνεύς ἐστι τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων. Döderlein aber meint (Instit. Theol. Chr. §. 105. obs. 2.), daß, wie ζωή, φῶς von Christo gesagt so viel sey, als auctor vitae, lucis, so sey ὁ λόγος auctor λόγου (doctrinae divinae). Diesem folgen Storr und Andere. Aber für diesen ganzen Kreis von Begriffen ist zu merken, daß, wenn wir sagen, ζωὴ sey so viel als auctor vitae, dieß nur eine beschränkende Verdeutlichung, nicht die ursprüngliche Form des Begriffes ist. Ζωὴ ist das persönliche, personificirte Leben schlechthin. Den Begriff λόγος aber verbietet uns der geschichtliche Zusammenhang so aufzulösen und zu beschränken.

und erscheint. Insbesondere sticht V. 14. der Gedanke hervor, daß dieser Logos Fleisch geworden, und so in Jesu Christo als eine bestimmte historische Person erschienen sey. Hier hat die Personification des Logos ihren Gipfel erreicht. Aber wie auch dieß räthselhafte Wort verstanden werden möge, so viel ist aus dem Ton und Sinn des Prologs unmittelbar klar, daß jene Personification mehr ist, als eine rhetorische oder poetische. Im Zusammenhange mit den Aussprüchen des Täufers und Jesu selbst über die Präexistenz, ja die vorweltliche Existenz des Sohnes Gottes, 1, 15. 8, 58. 17, 5., worauf sich das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος offenbar bezieht, kann Joh. nur an eine dogmatische Personification, d. h. eine Hypostasirung des Logos gedacht haben.

Aber aus welchem historischen Zusammenhange dogmatischer Begriffe erklärt sich nun der so grammatisch angedeutete Joh. Begriff des Logos?

Es bieten sich uns besonders drey Momente dar, welche mit Sicherheit als historische Prämissen für das Verständniß des Prologs angesehen werden können.

Das der Zeit nach Nächstliegende, scheinbar Verwandteste ist die Lehre Philos von dem Logos.

Die Philonische Lehre aber kann im Zusammenhange der Jüdischen Theologie als vollendende Vereinigung zweyer schon im A. Testamente angefangenen Gedankenreihen, nemlich der Lehre von dem Worte und der Weisheit Gottes, angesehen werden. Dieß ist der alttestam. Hintergrund Philos, zugleich aber die zweyte und dritte historische Prämisse des Johanneischen Prologs [1]).

1) Vergl. B. Bauer über den alttest. Hintergrund im Evang. des Joh. in dessen Zeitschrift für speculative Theologie, Bd. 1. Hft. 2. S. 158 ff., wo wesentlich dasselbe, nur nach Hegelscher Methode, ausgeführt wird.

I.

Die Idee des Logos gehört zu den wesentlichen Entwicklungsmomenten in der Geschichte der Jüdischen Gotteserkenntniß.

Durch die allgemeine Offenbarung in Adam und die besonderen, jene allgemeine näher bestimmenden Offenbarungen in Abraham und Moses war dem Hebräischen Volke die Idee des allein wahren Gottes, (die monotheistische, ethische Gottesidee,) mit einer solchen Energie eingepflanzt worden, daß sie wie ein kräftiger Lebenskeim sich zu ihrer Zeit unaufhaltsam entwickeln und vollenden mußte.

Diese Entwicklung ist in formeller Hinsicht wesentlich durch zweyerley bedingt, erstlich durch die fortschreitende, besondere Offenbarung Gottes in der providentiellen Führung des Jüdischen Volkes, zweytens durch den dadurch angeregten, aber auch durch sich selbst bedingten Entwicklungstrieb des Jüdischen Geistes in der Richtung, welche die Grundoffenbarung demselben gegeben hatte. So ist die alttest. Gotteserkenntniß durchaus eine religiöse und positive. Der objective Inhalt derselben ist sonach auch zunächst kein anderer, als die Offenbarung Gottes, welche unmittelbar religiös erfahren wird. Diese wird erforscht und näher bestimmt ihrem Grunde, ihrem Inhalte und ihrer Form nach. Dieß aber führt nothwendig auf die Erkenntniß der Eigenschaften Gottes, als des wesentlichen Grundes und Inhalts seiner Offenbarungen. Dieß hat einen allgemeinen, in der Natur des Menschen und der Gottesidee selbst liegenden Grund. Der Mensch kann das Wesen Gottes nicht an sich und unmittelbar erkennen, sondern nur in seiner Offenbarung und Eigenschaftlichkeit. Alle Offenbarung Gottes begreift der Hebräer vorzugsweise in der Idee des Wortes, alle göttliche Eigenschaftlichkeit in der Idee der Weisheit Gottes. So sind die Lehrentwicklungen von dem Worte und der

Weisheit Gottes die Hauptmomente in der Geſchichte der altteſtam. Gotteserkenntniß.

1. Ein Hauptdenkmahl der fortſchreitenden altteſtam. Gotteserkenntniß, eine Hauptepoche darin iſt die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte [1]). Hier wird die Offenbarung Gottes in der Weltſchöpfung näher beſtimmt, ihrem Weſen nach als Geiſt, ihrer Form nach als ein Sprechen, als Wort, worin der Geiſt ſich unmittelbar kund giebt und wirkt. Sowohl Geiſt als Wort Gottes ſind freylich ſymboliſche Ausdrücke, analogiſche Begriffe, welche auf einer menſchlichen Analogie beruhen; aber, nach monotheiſtiſchem Glaubensprincip konnte ſich der Hebräer die Offenbarung Gottes in dem Urſprung der Welt auf eine diſtincte Weiſe nicht anders denken, denn ihrem Weſen nach als Geiſt, und ihrer Form nach als Wort, als die unmittelbarſte, reinſte und feinſte Geiſtesdarſtellung, im Gegenſatz gegen jede unwillkührliche, materialiſtiſche oder emanatiſtiſche Form der Schöpfung.

Dieſe Auffaſſung der Offenbarung unter dem Symbol des Wortes iſt freylich der Hebräiſchen Gotteserkenntniß nicht ausſchließlich eigen. Auch die Zoroaſtriſche Religion [2]) kennt das weltſchaffende Wort, Honover, als die unmittelbarſte, als die Uroffenbarung des Unbegrenzten, wodurch der gute Gott ſelber iſt und ſchafft. Und in den Vedas iſt wohl auch die Rede von dem Schöpfungsworte Brahmas, der Göttinn Vâch [3]). Aber nur zu vergleichen iſt damit die altteſtamentliche Lehre, nicht daraus herzuleiten. Mag

1) Die Hebräiſche Gotteserkenntniß kann auch als geoffenbarte damit nicht angefangen haben.

2) S. Kleukers Zend-Aveſta im Kleinen, Th. 2. S. 1 ff.

3) S. von Bohlen das alte Indien, Theil 1. S. 159 f. und 212. Bäumleins Verſuch, die Bedeutung des Joh. Logos aus den Religionsſyſtemen des Orients zu entwickeln, S. 1-16. K. Th. Johannſen, die kosmologiſchen Anſichten der Inder und Hebräer, S. 20 f. Die Lehre vom Worte iſt in den Vedas untergeordnet. Dagegen tritt hervor die Idee des ſchaffenden Gedankens Gottes. Vergl. Tuch's Kommentar zur Geneſis, S. 5 ff.

die Mosaische Schöpfungsgeschichte auch nicht älter seyn, als Moses (der Standpunct der Erkenntniß, den sie bezeichnet, setzt vielleicht die Mosaische Epoche eher voraus, als umgekehrt,) so ist sie doch älter, und im Zusammenhange wesentlich eine ganz andere, als die Lehre vom Worte in den Religionssystemen der Vedas und Zoroasters. Bis ein historischer Zusammenhang besser, als bisher wird nachgewiesen seyn, wird man die verwandten Lehren immer nur als Beweis ansehen dürfen dafür, daß dem menschlichen Geiste überall nahe liegt, sich das göttliche Schaffen und Wirken unter dem Symbol des Wortes zu denken.

Es gehört zu den constanten Grundbegriffen des alten Testamentes, daß die Offenbarung Gottes überhaupt wesentlich in der Form des Wortes, kraft des göttlichen Geistes und Willens, geschieht. Dem kindlichen Gemüthe der Urzeit offenbaret sich Gott in Träumen und Visionen, et tritt ihm sogar in sinnlichen Erscheinungen nahe und wandelt auf Erden. Die Hebr. Poesie hält diese Offenbarungsformen auch späterhin noch fest. Aber in dem Grade, in welchem die Erkenntniß fortschreitet, wird als Grundtypus, gleichsam als Kanon aller Offenbarungen Gottes so in der Erhaltung und Regierung, wie in der Schöpfung der Welt betrachtet das Wort aus der Kraft des Geistes. Alles göttliche Licht und Leben in der Welt, so in der Natur, wie in der Geschichte, das Gesetz, die Verheissungen, die Weissagungen, die Führungen und Weisungen Gottes, die prophetische Gabe, — alles dieß ist Wirkung des göttlichen Geistes in der Form des göttlichen Wortes, דְּבַר יְהוָה, λόγος oder ῥῆμα θεοῦ oder κυρίου, vergl. 4 Mos. 14, 41. Ps. 33, 6. und 9. 93, 5. 107, 20. 147, 18. 148, 8. Jes. 2, 1. 3. Jerem. 1, 4. 11. 13. 2, 1. 4. Jes. 48, 16. 61, 1. u. a. m.

Poetische Personificationen des göttlichen Wortes sind nicht selten, vergl. Ps. 147, 15. Jes. 55, 10. 11. Dieß liegt im Wesen der poetischen Sprache. Aber die alttestam.

poetischen Personificationen des göttlichen Wortes enthalten einen dogmatischen Keim, eine dogmatische Neigung, sind gleichsam Präformationen der späteren Hypostasirung des göttlichen Wortes. Zweyerley ist in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerth: Erstlich, die im A. T. immer deutlicher und häufiger werdende Objectivirung des göttlichen Wortes im Gesetze, dem geschriebenen. Im Gesetze ist das Wort Gottes vorzugsweise im Volke erschienen, und hat in demselben ein gleichsam selbstständiges Leben und Wirken in der Welt. Zweytens, die Uebertragungen der göttlichen Eigenschaften auf das Wort Gottes und die identifizirende Paralleliſirung des Wortes mit Gott selbst. Das Wort Gottes ist wahrhaftig, ewig, voller Weisheit, allmächtig, u. s. w., Ps. 33, 4. 119, 89. 104. 105. Jes. 40, 8. Jerem. 23, 29. u. a. Als unmittelbarer und wesentlicher Ausdruck des göttlichen Geistes und Willens ist das Wort göttlichen Inhalts und Wesens, und identifizirt sich so je länger je mehr mit demselben. In dem Grade aber mußte es auch immer mehr als göttliches Subject gedacht werden.

Doch führt uns der altteſt. Kanon nicht weiter, als bis zu den bezeichneten Neigungen und Uebergängen von der poetischen Personification des göttlichen Wortes zu der dogmatischen oder der Hypostasirung.

2. Später, als die Lehre von dem Worte tritt im A. T. die Lehre von der göttlichen Weisheit hervor und entwickelt sich auf folgende Weise:

Nur in dem Grade, in welchem das religiöse und sittliche Leben edler und zugleich mannigfaltiger, und so auch an Erfahrungen und Anschauungen der göttlichen Offenbarung reicher wird, erkennt der Mensch die Eigenschaften Gottes. So auch im A. Testamente. Es ist der natürliche Gang der Erkenntniß, daß der Hebräer viel früher, als die Weisheit die Allmacht Gottes erkennt und preist. Um jene, welche die sittliche Vollkommenheit

und die zweckvolle Weltregierung Gottes begründet, zu erkennen, bedurfte es einer längeren Reihe von religiösen Erfahrungen und gläubigen Betrachtungen. Nur dem frommen Weisen erschließt sich die Weisheit Gottes, als Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten, als das ewige Licht und die ewige Ordnung der Welt. So zeigt sich auch erst in den späteren Büchern des A. Testamentes die Lehre von der Weisheit besonders entwickelt. Die betreffenden Hauptstellen finden sich im Buche Hiob [1]) und in den Sprüchwörtern Salomonis [2]). Wir nehmen für beyde Bücher als ungefähren chronolog. Zeitpunct die Anfangsepoche des Exils an.

In der Theodice des Buches Hiob wird Kap. 28, 12 ff. die göttliche Weisheit (חָכְמָה) der menschlichen gegenüber dargestellt als die unerforschliche, auch dem Weisesten unergründliche. Nur Gott, heißt es, weiß den Weg zu ihr, nur er kennet ihren Ort, denn er schauet bis ans Ende der Erde, was unterm ganzen Himmel ist, sieht er [3]). Als er an den Wind die Wage legte, und die Gewässer abwog mit dem Maaße, als er dem Regen Gesetz gab und eine Bahn dem Wetterstrahle, — da sah er sie, offenbarte sie, bestellte sie [4]), und erforschte sie. Zu dem Menschen sprach er: Siehe des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden, Einsicht. — So wird die göttliche Weisheit personifizirt, als allein Gott völlig bewußt und

1) Nach Ewald und Hirzel aus dem 7ten Jhdt vor Chr.

2) Nach Ewald (die poet. Bücher d. A. T. 4ter Theil) zerfällt die Spruchsammlung in eine älteste Sammlung 10, 1 - 22, 16., ursprünglich aus der Salomonischen Zeit, in eine spätere 25 - 29., etwa aus dem Ende des 8ten Jhdts, und in die übrigen noch späteren Stücke, wohin auch Kap. 1 - 9. gehört, etwa aus dem 7ten Jhdt.

3) Allwissenheit und Weisheit werden hier verknüpft, und die Unendlichkeit des göttlichen Geistes als Erkärungsgrund dieser göttlichen Eigenschaften dargestellt.

4) Oder nach einer anderen Lesart וַיְבִינֶהָ wußte ihren Sinn (Ewald), dagegen s. Hirzel zu d. St.

offenbar, zugleich aber als geoffenbaret oder gleichſam objectiv geworden in der Schöpfung und Ordnung der Welt, als ein unendliches Räthſel, das der Menſch in Demuth zu löſen hat, aber nur zu löſen vermag in dem Grade, in welchem er in der Furcht Gottes das Böſe meidet.[1]

Vollſtändiger und von einem etwas andern Standpuncte iſt die Darſtellung in den Proverbien Kap. 8. u. 9.[2]).

Wie Kap. 7, 1 ff.[2]) (vergl. 9, 13 ff.) die ſündige Thorheit (בְּסִילוּת) als eine Buhlerinn, welche die Menſchen verführt, verdirbt und tödtet, poetiſch geſchildert iſt, ſo wird Kap. 8, 1 ff. in antithetiſcher Parallele die Weisheit als Cardinaltugend poetiſch perſonifizirt, wie ſie die Menſchen ſucht und ruft, und ſie mit ihren Gütern beglückt. Die Weisheit in ihrer Vollendung, die Weisheit Gottes, iſt der Grund und das Urbild der menſchlichen. Sie nennt ſich 8, 22 ff. ſelber die erſtgeborene Tochter Gottes; Jehova hat ſie geſchaffen oder bereitet (קָנָה) am Anfang oder als Anfang ſeiner Wege, vor ſeinen Werken. Von Anbeginn an, vor den Uranfängen der Erde hat er ſie geſalbt zur Königinn, zur Herrſcherinn der Welt. So, als die uranfängliche Tochter Gottes, war ſie bey Gott (אֶצְלוֹ zu ſeiner Seite), als die Künſtlerinn, wodurch Gott alles geordnet, die Wonne Gottes, ſein Lieblingskind Tag für Tag. Und wie ſie Gott erfreuet und ewig ſeine Luſt iſt, die beſeligende heitere Weisheit, ſo iſt ſie auf der Erde der Menſchen Wonne, alle, welche ſie ſuchen und lieben, mit Erkenntniß der Wahrheit, mit Tugend und Kunſt, mit dem Wohlgefallen Gottes und dem ewigen Heile beglückend.

Der Zuſammenhang und der Ton der ganzen Stelle ſetzen es außer Zweifel, daß die Weisheit Gottes hier nur in dichteriſcher Lebendigkeit perſonifizirt, nicht dogmatiſch

1) Nach Ewald iſt Kap. 1 - 9. eine Art von Einleitung zu den Salom. Sprüchen, ſ. 1, 1 - 7.

2) Ueber den inneren Zuſammenhang dieſes ganzen Abſchnitts, insbeſondere von Kap. 6, 20 - 9, 18. ſ. Ewald a. a. O.

hypostasirt wird. Aber dieser Personification liegt der Gedanke zum Grunde, daß die göttliche Weisheit nicht ruhend und verschlossen in Gott, sondern thätig und offenbar sey in der Welt. Sie wird als ein kosmisches Princip objectiv gedacht, und so gleichsam auch als ein Geschöpf Gottes, eingeprägt und wirksam in den Werken Gottes, so wie in allem, was als Weisheit unter den Menschen gilt.

Außerdem aber ist darauf zu achten, daß nach Salamo die Weisheit als das weltschaffende, erhaltende und zum ewigen Heile leitende Princip, alle Offenbarungen Gottes in sich begreift, und als göttliche Eigenschaft Rath und That, Verstand und Macht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, kurz alle Eigenschaften Gottes umfaßt, also der sittliche Einheitspunct des göttlichen Wesens ist.

Die Salomonische Personification der göttlichen Weisheit hat auf die weitere Entwicklung der Gottesidee den bedeutendsten Einfluß geäußert. Sie wird gleichsam ein stereotypisches Muster für ähnliche Darstellungen, der Anfangspunct und das Thema späterer dogmatischer Erörterungen. Schon daraus sieht man, daß sie mehr, als eine zufällige poetische Ergötzung, mit dem inneren Fortschritt des Hebräischen Nachdenkens über Gott und seine Offenbarungen genau zusammenhängt.

Zweyerley ist hier noch im Allgemeinen zu bemerken.

Erstlich, wenn wir die Salomonische Darstellung der Weisheit Gottes mit den alttestamentlichen Lehren von dem Geiste und dem Worte Gottes vergleichen, so finden wir, daß, was dort von dem Geiste und dem Worte Gottes prädicirt wird, hier in dem Begriffe der göttlichen Weisheit zusammengefaßt wird. Die Anspielung auf die Mosaische Darstellung der Weltschöpfung ist unverkennbar, obwohl des Wortes und Geistes keine Erwähnung geschieht. In diesem Zusammenhange erscheint die Salomonische Weisheit als die nähere eigenschaftliche Bestimmung, und zugleich als der ethische Begriff und Inhalt

des schöpferischen und weltregierenden Wortes Gottes. Hieraus erklärt sich das spätere völlige Zusammenwachsen beyder Gedankenreihen.

Zweytens, warum faßt der Hebräer die Eigenschaften und Offenbarungen Gottes gerade in der Weisheit zusammen, und bleibt dabey stehen? Die Weisheit ist, wenn wir die Liebe ausnehmen, die Spitze aller Eigenschaften Gottes vom monotheistischen, sittlichen Standpuncte. Die Allmacht und Allwissenheit, die Ewigkeit und Allgegenwart erfüllen mit Erstaunen, die Gerechtigkeit und Heiligkeit mit Ehrfurcht und Scheu. Der zweckvolle Zusammenhang der Offenbarung Gottes ist in diesen Eigenschaften noch verschlossen, die sittliche Ebenbildlichkeit des Menschen noch dunkel. Erst in der Weisheit kommt beides zum vollen Bewußtseyn.

Doch liegt darüber hinaus noch ein Höheres, ja das Höchste. Das ist der neutest. Ausspruch, Gott ist die Liebe, oder die Liebe ist der volle Inbegriff seines Wesens, der letzte Grund und die tiefste Einheit aller seiner Eigenschaften. Aber zu dieser Vollendung konnte sich der Hebräer noch nicht erheben, weil die vollkommene Offenbarung der erlösenden göttlichen Gnade, welche erst in Christo erscheint, im alten Bunde nur gehofft und geweissagt wurde.

So kommt der Hebräer, obwohl er die Menschenfreundlichkeit und Güte der göttlichen Weisheit kennt, doch über die Weisheit nicht hinaus, und versteht auch diese noch nicht vollkommen, weil er ihren tiefsten Grund, die Liebe, noch nicht kennt [1]).

II.

Die Keime und ersten Sprößlinge des Theologumenons von dem Logos sind in dem Hebräischen Kanon unver-

1) Merkwürdig ist, daß das sittliche Ideal des Hebräers, wie des Hellenen in der Idee des Weisen stehen bleibt.

kennbar. Ihre nächste weitere Entwicklung finden wir in den Griechischen Apokryphen des A. Testamentes [1]). Hier liegen die Uebergänge zur Alexandr. Philonischen Auffassung.

Es kommen hier besonders zwey Bücher in Betracht, Jesus Sirach, und die Weisheit Salomonis.

1. Jesus Sirach [2]), das ältere Buch, ursprünglich Hebräisch gedacht und geschrieben, das apokryphische Nachbild der Salom. Proverbien, knüpft in seinen Hauptschilderungen der Weisheit Gottes Kap. 1. und 24. unmittelbar an die Salomonische Weisheitslehre an, und stellt uns die fortschreitende Tradition derselben unter den Palästinensischen Juden dar.

Kap. 1, 1 - 10. heißt es, alle Weisheit ist von Gott (παρὰ κυρίου), und ist mit ihm in Ewigkeit. Diese unerforschliche Weisheit ist vor Allem geschaffen. Gott, der allein weise, hat sie geschaffen, erkannt und erforscht [3]), oder ausgegossen über alle seine Werke, und alles Fleisch (vergl. Joel 3, 1.), und sie nach seiner Gabe denen gewährt, welche ihn lieben. V. 6. heißt es: Wem ward die Wurzel der Weisheit enthüllt? Darauf antwortet nach gewöhnlichem Text Vers 5., die Quelle der Weisheit sey das Wort Gottes, und ihre Wege die ewigen Gebote. Dieser

---

1) Vergl. hier besonders Bretschneiders System. Darstellung der Dogmatik der Apokryphen, S. 191 - 273., Gfrörer Philo und die Alexandrinische Philosophie, zweyter Theil, besonders zunächst S. 1 ff. und 200 ff. und Dähnes Geschichte der Jüdisch-Alexandr. Religionsphilos. Bd. 2. S. 113 ff.

2) Nach Dr. Winers Programm: Disputatur de utriusque Siracidae aetate. Erlang. 1832. 4. gehört der Griech. Uebersetzer dieser Gnomensammlung, der Enkel des Verf., in das Zeitalter des Königes Evergetes des Zweyten, der in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts vor Christo regierte. Das Hebr. Original mag etwa 60 Jahre früher verfaßt seyn, als die Uebersetzung. S. das Reallexikon, 1, 652 f.

3) So nehme ich ἐξηριθμησεν vergl. Hiob 28, 27., insbesondere aber wegen des Sprachgebrauchs Sir. 18, 4. 5., wo es dem ἐξιχνιάζειν entspricht.

ganze Vers iſt aber ein verdächtiger, ſpäterer Zuſatz [1]). Indeſſen wird doch auch im 24ſten Kapitel ein Zuſammenhang zwiſchen der Weisheit und dem Worte Gottes, nur etwas anders, angedeutet. Die Darſtellung aber Kap. 24. iſt beſonders wichtig. Die Weisheit wird hier redend eingeführt. Sie ſagt 24, 3 ff. von ſich, „daß ſie im Uranfange der Dinge aus dem Munde des Höchſten hervorgegangen ſey.“ So iſt ſie mit dem weltſchaffenden Offenbarungsworte „vor der Zeit von Anfang an“ 24, 9. aus Gott hervorgegangen. Sie umfaßt und beherrſcht Himmel und Erde und hat unter allen Völkern und Nationen ihr Beſitzthum, 24, 16. Aber ſie ſucht Ruhe und ein bleibendes Beſitzthum. Da gebietet ihr Gott, „in Jakob zu wohnen und in Iſrael ihr Eigenthum zu haben.“ So dient ſie vor Gott im heiligen Zelte und erhält auf Zion eine bleibende Stätte und hat in Jeruſalem ihre Herrſchaft V. 10 und 11. Hier, im Volke Gottes, gepflanzt, wächſt ſie empor wie eine Ceder auf Libanon u. ſ. w., wie ein lieblich ſproſſender Weinſtock, und ihre Blüthen tragen herrliche und reichliche Früchte V. 12 - 17. Und wie das Geſetz Gottes in dieſem Volke die Fülle aller Weisheit iſt, ſo iſt ſie nach Sirach in dieſem Geſetze, dem Buche des Bundes, gleichſam erſchienen als ein unergründlicher Strom göttlicher Offenbarungen, ausſtrömend Lehre und Weiſſagung, Erkenntniß und Liebe für alle Geſchlechter V. 22-32.

Die Darſtellung enthält noch nichts, was auf eine andere Quelle, als den natürlichen inneren Fortſchritt des Hebräiſchen Geiſtes in der Betrachtung der Weisheit, hinwieſe [2]). Wir finden darin keine beſtimmte Spuren einer

1) S. Bretschneider Comment. zu dieſer Stelle und die Dogm. d. Apokr. S. 219.

2) Gfrörer (Philo und die Alexandr. Theoſophie, Bd. 2. S. 31 ff.) ſucht zu beweiſen, der Verf. habe die Schilderung der Weisheit 24, 1 - 21. anderswoher, nemlich aus der Aegyptiſchen Theoſophie entlehnt, nur die Auflöſung in V. 22 oder 23 ff. *ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης* aus ſeiner eigenen Hebräiſchen Denkart genom-

Hypostasirung der göttlichen Weisheit; die Allegorie, die phantasiereiche Darstellung gewährt nur den Schein davon. Aber das ist augenscheinlich, daß der Siracide, indem er die göttliche und die menschliche Weisheit zusammendenkt, wie Urbild und Abbild, die erstere vorzugsweise als etwas inweltliches, als objectiv gewordene Offenbarung Gottes in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt betrachtet. Wie er nun die Concentration dieser Offenbarung der Weisheit, gleichsam den Gipfelpunct derselben, im Jüdischen Volke, in dem theokratischen Bunde, (der διαθήκη,) in der δόξα θεοῦ in der Stifftshütte und im Tempel, endlich in dem theokratischen Gesetze und den Weissagungen findet, so begreift er auch unter der σοφία τοῦ θεοῦ alles mit, was sonst im A. T. von dem πνεῦμα und dem λόγος τοῦ θεοῦ gesagt wird.

Auf diese Weise wird die Weisheit Gottes unter den Juden immer mehr als der objective Inbegriff aller Offenbarungen Gottes und zwar als der ethische Grund und Zusammenhang derselben betrachtet.

Auf gleicher Stufe mit J. Sirach Kap. 24. steht die Darstellung der Weisheit in dem ursprünglich Griech. und ziemlich späten Buche Baruch [1]) Kap. 3, 37. - 4, 4. Gott, heißt es, hat die Weisheit, die er allein erkennt, Jakob, seinem Diener, — gegeben. Darnach ist sie auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gewandelt, nemlich im Gesetz, das ewig bleibet.

---

men. Ich gebe gern zu, daß entweder Jesus Sirach oder sein Enkel Fremdes zusammengetragen hat. Aber ich kann weder den Mangel an richtigem Verhältnisse zwischen Kap. 24, 1 - 21. und V. 22 ff., noch eine wesentliche Verschiedenheit des Tones und Inhaltes zwischen der αἴνεσις σοφίας 24, 1 - 21. und den früheren Lobpreisungen der Weisheit Kap. 1, 1 ff. 4, 11 ff. 6, 17 ff. 14, 20 ff. entdecken. Vergl. Dähne a. a. O. S. 139 ff. Aber der Sinn der Stelle ist nicht, daß solches Alles der Schrift gemäß, wie Dähne meint, sondern, daß die Weisheit im Buche des Bundes erschienen sey, vergl. Baruch 4, 1.

1) S. de Wette's Einleit. in das A. T. §. 323.

2. Verſchieden davon iſt die Darſtellung in der Alexandriniſch-Jüdiſchen [1]) Schrift der Weisheit Salomonis. Die Schrift ſcheint etwa ein volles Jahrhundert vor Chriſto geſchrieben zu ſeyn [2]). Möglich, daß ihr Verfaſſer, wie beſonders Kap. 16, 26 - 29. vermuthen läßt, zur Parthey der Aegyptiſchen Therapeuten gehörte [3]). Sie iſt ein Ganzes [4]), eine zuſammenhängende Lobpreiſung der Weisheit. Der vielgeprieſene König der Weisheit, Salomo, ermahnt die Herrſcher der Erde zur wahren, monotheiſtiſchen Weisheit, er ſchildert ſie nach ihrem Werth und Weſen, gegenüber der heidniſchen Thorheit, zeigt an ſeinem Beyſpiele, wie man ſie ſuchen müſſe, wie die Weisheit ſich in der Geſchichte beſonders des Volkes Gottes überall bewährt habe als die erhaltende, errettende und beſeligende Kraft der Welt, als die Providenz, und wie die Thorheit, namentlich des Götzendienſtes, zum Unheil und Verderben führe. Die Form erinnert zum Theil an die Salomoniſchen Proverbien, Inhalt und Geiſt aber ſind weſentlich anders.

Für unſeren Zweck iſt beſonders Kap. 6, 22. bis Kap. 9. wichtig. Salomo ſagt im Anfange dieſes Abſchnittes, er wolle verkündigen, was die Weisheit ſey und wie ſie geworden. Und nun ſchildert er ſie als das höchſte Gut 7, 7 - 14., als Inbegriff aller Erkenntniß, Kunſt und Tugend, 7, 16 - 21. 8, 2 ff. Sie iſt ein Gnadengeſchenk Gottes, die nur dem Frommen auf ſein reines Gebet zu Theil wird 8, 19 ff. — Kap. 7, 22 ff. aber beſchreibt er das Weſen derſelben auf folgende Weiſe:

---

1) Vergl. hierüber Grimm Comment. z. B. d. W. Einl. §. 5. gegen Baumgarten Cruſius bibl. Theol. S. 96., der das Buch einem Paläſtinenſer mit Helleniſtiſcher Bildung zuſchreibt.

2) S. Grimms Commentar, Einleit. §. 7.

3) S. Eichhorns Einleit. S. 134 ff. und 150. Gfrörer a. a. O. S. 263 - 272. Dähne a. a. O. 170.

4) Gegen Eichhorns und Bretſchneiders Zerſtücklung des Buches ſ. Gfrörer a. a. O. S. 201 ff. und Grimm a. a. O. Einl. §. 3.

Sie ist der Inbegriff aller Kunst und Erkenntniß. „Denn in ihr ist ein verständiger, heiliger, eingeborener oder einfacher[1]) (und zugleich) mannigfaltiger, feiner, leichtbeweglicher, durchsichtiger, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, unwiderstehlicher, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, untrüglicher, seliger (ἀμέριμνον), allmächtiger, allsehender, alle verständigen, reinen, feinen Geister durchdringender Geist. Denn beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit. Sie gehet und dringet durch Alles wegen ihrer Reinheit. Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes, und ein lauterer Ausfluß der Majestät des Allherrschers. Darum kann nichts Befleckes sich ihr beymischen, (in sie gerathen.). Denn ein Abglanz des ewigen Lichtes ist sie und ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes und ein Abglanz seiner Güte. Sie ist nur Eine und vermag doch Alles, sie bleibet immer sie selbst (ist unveränderlich), und erneuert doch Alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend bildet sie Freunde Gottes und Propheten. Denn nichts liebt Gott, als den, der mit der Weisheit zusammenwohnt (mit ihr vertraut ist). Denn sie ist glänzender, als die Sonne, und über aller Sterne Sitz erhaben; mit dem Lichte verglichen, verdient sie den Vorzug. Denn auf dieses folgt die Nacht, gegen die Weisheit aber vermag nichts die Bosheit. Sie reicht mächtiglich von einem Ende (der Welt) zum andern, und ordnet Alles wohl."

Die Weisheit wird hier dargestellt als ein heiliger Lichtgeist, der von Gott ausströmt und alles durchdringt. Ihr Wesen ist Geist, ohne alle Materie. Sie hat Theil

1) Im Originale μονογενές, eigentlich eingeboren, einzig in seiner Art. Aber wegen des folgenden πολυμερές, was einen Gegensatz bildet, scheint es richtiger durch einfach übersetzt werden zu müssen, vergl. V. 27. Der Platonische Gebrauch des μονογενης Tim. 31, 6. und dial. Tim. Locri p. 94. rechtfertigt diese Uebersetzung. S. Bauermeister Commentarius in Sapient. Salom. pag. 96. und Grimm zu d. St.

an allen Eigenſchaften des göttlichen Weſens, oder alle Eigenſchaften Gottes ſind in ihr; in allen Werken Gottes iſt ſie das herrſchende Princip, das göttliche Organ ſo in der Schöpfung, wie in der Erhaltung und Regierung der Welt. In dieſem Sinne nennt der Verfaſſer ſie πάρεδρον des göttlichen Thrones, welche zugegen war, als er die Welt ſchuf, 9, 4. und 9. Er ſagt es zwar nicht ausdrücklich, aber aus der ganzen Darſtellung, namentlich 9, 4. 9., müſſen wir ſchließen, daß er ſich dieſelbe, wie Jeſus Sirach, als vor der Weltſchöpfung aus Gott hervorgegangen denkt. Er paralleliſirt ſie ſtellenweiſe mit dem göttlichen λόγος 9, 1. 2. 16, 12. vergl. Pſ. 107, 20., aber ſo, daß der λόγος vorzugsweiſe die Offenbarungsform der göttlichen Macht bezeichnet, die Weisheit das ethiſche Princip der Welt. Beachtenswerth iſt beſonders dieß, daß 18, 15. 16. der παντοδύναμος λόγος, der die Aegypt. Erſtgeburt tödtet, als ein Engel dargeſtellt wird, der den Himmel berührend auf der Erde einherſchreitet, und Tod und Verderben verbreitet. Vergl. 1 Chron. 21, 15. 16. [1]). Aber dieſer Logos iſt die göttliche Strafmacht, in poetiſcher Perſonification wie ein Engel dargeſtellt. Mit dem πνεῦμα ἅγιον wird die Weisheit nicht bloß parallel, ſondern identiſch dargeſtellt, 1, 4 - 7. 7, 22., vergl. 9, 17. 7, 7. 12, 1. [2]). Dieß führt auf die Erörterung der Streitfrage [3]), ob und in wiefern ſich der Verf. unter der σοφία ein ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen außer Gott (Hypoſtaſe) vorſtelle, oder nur eine poetiſch fingirte Perſon.

Für eine bloß poetiſche Perſonification der Weisheit ſpricht mit wenigen Ausnahmen der Ton der Darſtellung von Kap. 8, 2. - 9, 18. Salomo ſucht die Weisheit, er wählt ſie zur Braut ſeiner Jugend, zu ſeiner Rathgeberinn,

1) S. Bretſchneiders Dogm. d. Apokr. S. 252 ff. u. Grimm zu d. St.

2) Vergl. Bretſchneiders Dogm. der Apokr. S. 248 ff.

3) S. ebendaſelbſt S. 242 ff. und Dähne a. a. O. S. 155 ff.

Tröſterinn. Er findet in ihrem Umgange die Unſterblichkeit, Heiterkeit und Freude, Reichthum und Ruhm. Hier wird ſie unverkennbar als menſchliche Cardinaltugend gedacht und perſonificirt. Auch Kap. 6, 9 ff. herrſcht bis 7, 22. die ältere Darſtellungsweiſe der Proverbien vor.

Wenn aber von Kap. 10, 1. an, wo die providentielle Weisheit, als Inbegriff der göttlichen Macht, Liebe und Gerechtigkeit, in der Geſchichte des Volkes Gottes dargeſtellt wird, die Weisheit nicht ſelten mit dem Subjecte ὁ Κύριος vertauſcht wird, ſo iſt dieß beſtimmt mehr, als bloß poetiſche Perſonification. Die Weisheit iſt dem Verf. der Inbegriff der ganzen Offenbarung Gottes in der Welt. Dieß iſt ſie indeſſen auch ſchon im Jeſus Sirach. Aber 7, 22 ff. iſt unleugbar, daß der Verf. weiter geht, daß er ſich die Weisheit denkt als ein aus Gott emanirtes Lichtweſen, als heiligen Lichtgeiſt, als lebendig wirkſames Abbild Gottes in der Welt, kurz als eine Art Platoniſcher Weltſeele. Als eine Art Platon. Weltſeele, ſage ich, denn die Weisheit iſt hier mehr, als die Platoniſche Seelenſubſtanz in der Mitte der Welt. Aber offenbar iſt ſie nach dieſer Stelle das reale, inweltlich gewordene, göttliche Princip der Welt, die eigentliche Mittlerſchaft zwiſchen Gott und der Welt. Dabey iſt indeß der Verf. noch entfernt von der entſchiedenen Hypoſtaſirung der Weisheit unter der Geſtalt eines ſelbſtlebigen, perſönlichen Weſens. Bis zur Idee des Philoniſchen λόγος, als eines δεύτερος θεός, iſt er noch nicht hindurchgedrungen. Der göttliche Eigenſchaftsbegriff und die altteſt. Denkweiſe wirken noch zu ſtark bey ihm. Aber der nahe Uebergang zur Philoniſchen Lehre iſt bey aller Schwankung der Begriffe unverkennbar.

Die Schrift gehört einer Bildungsſtufe der Jüdiſchen Theologie an, auf welcher die dem Alexandriniſchen Judenthume eigenthümliche Vermiſchung der altteſtam. Offenbarungslehre mit der Orientaliſch-Griechiſchen Religionsphiloſophie oder Gnoſis bereits angefangen hatte.

III.

Der Grund und hiſtoriſch nachweisliche Anfang dieſer Miſchung liegt im Babyloniſchen Exil. Es war natürlich, daß die Juden die Religion des fremden Landes mit der ihrigen verglichen. War nun die theilweiſe Verwandtſchaft des eben damahls durch Zoroaſters Reformation neu belebten Sabäismus mit der Moſaiſchen Religion unverkennbar, ſo war auch der Einfluß der Zoroaſtriſchen Lehre auf die religiöſe Denkweiſe der Juden unvermeidlich. Man beſtimmt dieſen Einfluß [1]) im Allgemeinen vielleicht am richtigſten, wenn man ſagt, daß dadurch angeregt ſich in und ſeit dem Exile unter den Juden nicht nur eine gemiſchte religiöſe Denkweiſe bildete, welche Eigenes und Fremdes zuſammenzudenken und auszugleichen ſuchte, jenes durch dieſes erweiternd und aufhellend, ſondern eben hieraus eine religionsphiloſophiſche Richtung entſtand, eine gnoſtiſche, welche über das Poſitive und Verſchiedene in der Religion zu den allgemeinen religiöſen Ideen und ſomit auch zur religiöſen Speculation hinausſtrebte [2]).

Für unſeren Zweck genügt, aus dieſer mehr ſchon theologiſchen Bildungsperiode des Jüdiſchen Volkes (etwa vom 7ten bis zum 4ten Jhdt) beſonders die weitere Ausbildung und die wachſende Bedeutung der Engellehre im Jüdiſchen Glauben hervorzuheben. Die höhere Geiſterwelt, als ein Syſtem hypoſtaſirter göttlicher Kräfte, wurde immer mehr als nothwendige Vermittlung zwiſchen dem heili-

---

1) Vergl. über dieſen Einfluß der Kürze wegen v. Cölln s bibl. Theol. Bd. 1. §. 75. und Vatke bibl. Theol. Bd. 1. S. 542 ff.

2) Mögen darin die erſten Keime der Jüd. Kabbala liegen, dieſe ſelbſt iſt ſpäteren Urſprungs. S. J. Fr. Kleuker über die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bey den Kabbaliſten. 1786. 8. und (Hallenberg) die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden. Roſtock. 1805. 8. J. J. Schmidt über die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionsſyſtemen des Orients. 1828. 4., vergl. Gieſelers Rec. über die Schrift von Schmidt und Matter Hist. crit. du Gnostic. in den Stud. und Kritik. 1830. S. 320 f.

gen Lichtweſen Gottes und der Erſcheinungswelt angeſehen. Damit hängt zuſammen, daß in dieſer Zeit die Lehre von dem göttlichen Schöpfungsworte immer mehr nach der Analogie der Zoroaſtriſchen Idee des Honover ſich ausbildet und einen ſpeculativen religiöſen Inhalt bekommt. Dieß letztere zeigt ſich beſonders in der auf das Perſiſche Zeitalter folgenden Aegyptiſchen, insbeſondere Alexandriniſchen, Helleniſtiſchen Bildungsperiode.

Es iſt bekannt, wie ſich in Aegypten, beſonders in Alexandrien unter den Ptolemäern eine zahlreiche Judenſchaft ſammelt, und an der neuen Griechiſch-Aegyptiſchen Bildung und Litteratur lebhaften Antheil nimmt. Dieſe Bildung iſt ein Gemiſch Griechiſcher und Orientaliſcher Sitte, Religion und Weisheit, und ein weſentliches Element darin die Orientaliſche Religionsphiloſophie oder Gnoſis. Eben an dieſer letzteren nehmen die Juden beſonders Theil, und ſo entſteht die Jüdiſch-Alexandriniſche Religionsphiloſophie oder Gnoſis [1]).

Wir übergehen die früheren zerſtreueten Spuren dieſer Gnoſis in der Alexandr. Ueberſetzung des A. T. [2]). Deutlicher iſt die Erſcheinung derſelben in den Fragmenten des Alex. Juden Ariſtobul [3]), der etwa in der Mitte des zweyten Jahrhunderts vor Chriſto blühete. Dieſer ſchrieb eine gnoſtiſch-allegoriſche Auslegung der Moſaiſchen Schriften, ἡ τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία, oder ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς. Hier heißt es in dem Fragment über die Schöpfungsgeſchichte unter andern: „Gott, der die ganze Welt geſchaffen, hat uns, weil unſer Leben voll

1) Vergl. hier beſonders Dähne, geſch. Darſtellung d. Jüdiſch-Alex. Religionsphiloſ. Bd. 1. S. 1 ff.

2) S. Gfrörer a. a. O. S. 8 ff. Aber nicht alle von Gfrörer angeführten Stellen ſind beweiſend. Vergl. Dähne a. a. O. Bd. 2. S. 1 - 72.

3) S. Valckenaer de Aristobulo Judaeo philosopho peripatetico Alexandrino. Edit. J. Luzac. 1806. 4., Gfrörer a. a. O. S. 71 ff. und Dähne a. a. O. Bd. 2. S. 73 ff.

Mühſeligkeit iſt, den ſiebenten Tag zur Ruhe angewieſen. Dieſer Tag kann φυσικῶς [1]), d. h. im metaphyſiſchen Sinne die erſte Erzeugung des Lichtes, worin alles zuſammen geſchauet und begriffen wird, genannt werden. Man möchte daſſelbe aber auch von der Weisheit ſagen. Denn alles Licht iſt aus ihr, und es haben Einige aus der (peripatetiſchen) Schule von ihr geſagt, ſie habe die Eigenſchaft (τάξιν) einer Fackel; denn die ihr folgten, würden ihr ganzes Leben hindurch in ununterbrochener Ruhe ſeyn. Deutlicher aber und ſchöner ſagt einer unſrer Vorfahren, Salomo, ſie ſey da vor Himmel und Erde" [2]).

So weit die Fragmente den Zuſammenhang der Lehre zu erkennen geſtatten, ſcheint ſich Ariſtob. unter der Weisheit die vorweltliche, ſchöpferiſche Kraft, in derſelben Art, wie der Verf. des Buchs der Weisheit, gedacht zu haben. Der Unterſchied des verborgenen und offenbaren Gottes kommt hie und da zum Vorſchein. Aber über ſeine Anſicht von dem Logos laſſen uns die Fragmente im Unklaren [3]).

---

1) So bezeichnet Ariſtob. den Gegenſatz der ethiſchen, praktiſchen Allegorie, ſofern er die Stelle der Geneſis auf einen Satz der alten Phyſik bezieht, ſ. Dähne a. a. O. Bd. 1. S. 64. Anm. 38. Philo hat denſelben Sprachgebrauch.

2) S. Euseb. Praep. Ev. XIII, 12.

3) In dem Fragm. bey Euseb. P. E. a. a. O. ſagt Ariſtobul, unter der θεία φωνὴ habe man ſich keinen ὑητὸς λόγος, ſondern ἔργων κατασκευὰς zu denken, wie denn auch Moſes ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους genannt habe. In demſelben Sinne, meint er, hätten auch Pythagoras, Sokrates und Plato die Stimme Gottes in der Betrachtung der göttlichen Anordnung des Alls vernommen. So verſteht er alſo wohl unter dem Worte Gottes die göttliche Bewirkung und Wirkſamkeit in der Welt. Indem er aber in demſelben Fragment gegen das Ende ſagt, der Schöpfungsſabbat ſey, indem er die göttliche Vollendung der Welt ausdrücke, zugleich ein Symbol, σημεῖον, τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων κ. θείων πραγμάτων, ſpricht er weder von dem Schöpfungsworte, noch von der menſchlichen Vernunft, als menſchlicher Kraft (ſ. Valcken. §. 32. Gfrörer a. a. O. S. 99 ff.), ſondern, wie ſich aus dem weiteren Verlauf der Rede ergiebt, von dem allein wahren menſchlichen Sievenverhältniß, dem heiligen, ſabbatlichen

Ein vollständiges und deutliches Bild der Alexandrinisch-Jüdischen Gnosis, wie sich dieselbe bis zur Zeit Christi und der Apostel ausgebildet hatte, giebt uns Philo. Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man nach der Vollständigkeit, womit sich in Philos Schriften die Jüdische Gnosis entwickelt, ein in sich abgeschlossenes und streng zusammenhängendes System erwarten wollte. Weder war Philo, wie es scheint, noch die ganze Richtung dazu geeignet. Denn eine Mischung Hebräischer Offenbarungslehren, Orientalischer Theosophie und Hellenischer Weisheit aus den verschiedensten Schulen, der Platonischen und Aristotelischen, der Stoischen und Pythagoreischen kann auch dem kräftigsten und klarsten Geiste nie zu einem lebendigen theologischen oder philosophischen Systeme gedeihen [1]).

Zustande des Menschen, in welchem er von der Unwissenheit oder Vergessenheit (λήθη) und der Bosheit (κακία) gefeyert und sich allein der Erkenntniß der Wahrheit hingiebt, s. Gfrörer a. a. O. S. 101. Auch rein grammatisch kann ἑβδομος λόγος nicht seyn, der λόγος als siebenter Theil des menschl. Wesens. In derselben Art gebraucht Philo ὁ πεντηκοστὸς λόγος Ed. Mang. 1, 187. und ὁ ἑβδομηκοστὸς λόγος 1, 468. De Septen. §. 6. sagt er, ὁ θεωρητικὸς λαχὼν ἑβδομάδα καὶ πρὸς ἐπιστήμην καὶ τελειότητα διανοίας.

1) Ueber Philo und seine Philosophie und Theologie überhaupt s. unter den älteren Darstellungen: Mangey in der Ausgabe der Werke Philos, Prolegom., J. B. Carpzov Sacrae Exercit. in S. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone. Proleg. Philoniana. J. L. Moshemius ad Cudworthi systema intellectuale, Tom. 1. p. 828 sqq. E. H. Stahl, Versuch eines systemat. Entwurfs des Lehrbegriffes Philos von Alexandr. in Eichhorns allgem. Biblioth. der bibl. Litteratur, Bd. 4. St. 5. S. 569 - 890. Tiefer eindringend sind die neueren Versuche von K. Im. Nitzsch, theol. Studien, Stück 1., besonders S. 88 ff. A. Gfrörer, Philo und die Alexandr. Theosophie, Bd. I. Dähne, gesch. Darstell. der Jüdisch-Alexandr. Religionsphilos. Bd. 1. S. 114 ff. u. Ritters Gesch. d. Philos. Bd. 4. S. 418 ff. Die letztere Darstellung ist besonders als Kritik der Philon. Philosophie sehr schätzenswerth. C. G. Grossmann, Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. 4., und Guil. Scheffer, Quaestionum Philonianarum Part. 1. 2. Marburgi. 1829. u. 1831. 8. Sehr beachtenswerth sind die Recensionen der Quaest. Philon. von Großmann in der Leipz. L. Z. 1831. Nr. 124 - 126. und des Werkes von Gfrörer, ebendaselbst 1832. Nr. 253 - 256., beyde von demselben Recensenten.

Die theilweiſe Gleichzeitigkeit Philos mit dem Apoſtel Johannes, (er blühete in den erſten 40 oder 50 Jahren der Chriſtlichen Zeitrechnung,) läßt, wenn die Logoslehre des Evangeliums mit der Jüdiſchen Gnoſis der Zeit in irgend einem hiſtoriſchen Zuſammenhange ſtand, von der Philoniſchen Darſtellung den meiſten hiſtoriſchen Aufſchluß erwarten. Allein damit die Gleichzeitigkeit und große Aehnlichkeit gegen weſentliche, innere Verſchiedenheit nicht blende, iſt nothwendig, Philos Logoslehre im Zuſammenhange mit ſeiner geſammten Vorſtellung von dem Weſen und dem Verhältniſſe Gottes zur Welt kurz darzuſtellen.

Gott (ὁ ὄντως θεός, ὁ εἷς ὄντως ὢν θεός, ὁ ἀληθείᾳ θεός) iſt nach Philo die abſolute Vollkommenheit, Allgemeinheit und Einfachheit des Seyns, das Seyende ſchlechthin, ohne Eigenſchaften und ohne Namen. So iſt er auch ſeinem Weſen nach unbegreiflich, verborgen, das abſolute, in ſich geſchloſſene und ohne Beziehung auf irgend etwas anderes ſeyende (τὸ ὄν) Lichtweſen. Außer- und überweltlich ſteht er in einem ausſchließenden Gegenſatz gegen die Welt, ſofern dieſe der Inbegriff des Materiellen (der ὕλη) iſt. Er iſt die abſolute Urſache von allem, was iſt. Aber abſolut vollkommen und unveränderlich kann Gott mit der Welt, ſo fern ſie eben als Erſcheinungswelt die geſtalt- und geiſtloſe Materie zu ihrem Subſtrat hat, in keiner unmittelbaren Berührung gedacht werden, weder ſchaffend oder bildend und beſeelend, noch erhaltend und regierend.

Wie aber iſt nun doch Gott abſolute Urſache von Allem, Weltſchöpfer und Herr? Mittelbar iſt er offenbar und erkennbar in der Welt durch ſeine Kräfte (δυνάμεις). Dieſe, verſchieden von dem abſoluten Weſen, wie von der hyliſchen Welt, ſind die nothwendigen Vermittlungen der Wirkſamkeit und Gegenwart Gottes in der Welt. Ohne dieſe Vermittlung giebt es kein ſchickliches

(πρέπον) Denken von Gott [1]). Von jenen Kräften wie ein König von ſeinen Dienern umgeben, verwaltet Gott die Welt, als die oberſte Urſach. Unendlich an Zahl wie die Sterne und Engel, und verſchieden, enthalten dieſe δυνάμεις — Platoniſch ἰδέαι genannt (ὧν ἔνιον ὄνομα αἱ ἰδέαι) — die Urbilder, Vorbilder, realen Principien aller Dinge, und ſind in ſofern der κόσμος νοητός, die körperloſe, urbildliche Welt ſelbſt, von der die ſinnliche das der Materie eingedrückte Abbild iſt [2]). Aber dieſe unzähligen Kräfte haben wieder ihre Ordnungen und Claſſen. In der Regel unterſcheidet Philo zwey oberſte und trefflichſte Kräfte, nemlich die wohlthätige (χαριστική) oder ſchaffende [3]) und die herrſchende (βασιλική), worunter insbeſondere auch die ſtrafende, züchtigende (κολαστική) begriffen iſt. Die erſtere, ſagt er, werde in der Schrift θεός, die andere κύριος genannt [4]).

Wie nun Gott ſeinem Weſen nach Eins iſt, ſo ſeyen auch, meint Philo, ſeine Kräfte, obgleich in unendlicher Mannigfaltigkeit und Abſtufung in der erſcheinenden Welt zerſtreuet (der Stoiſche λόγος σπερματικός), doch wieder weſentlich Eins, nicht bloß, ſofern ſie alle Kräfte Gottes ſind, ſondern auch objectiv und an ſich. Dieſe Einheit liegt in dem Begriffe des göttlichen Logos, als worin alle göttlichen Kräfte oder Ideen, ſowohl was ihre Immanenz in Gott, als ihre Mittheilung oder Zerſtreutheit in der Welt betrifft, zuſammengefaßt und geordnet ſind.

Dieſe Gedankenreihe mag die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte zu ihrem Hintergrunde oder ihrem dunklen Ziel-

1) Vergl. die Hauptſtelle de posterit. Mangey I. p. 229. Richter §. 5. 6. und de sacrificantibus oder de victimis. Mangey II. 261. Richter §. 13.

2) Hauptſtelle de confus. linguar. Mangey I. 431. Richter §. 34.

3) De sacrificiis Abelis et Caini Mangey I. 173. Richter §. 16. Quis rerum divinar. haeres. Mangey I. 496. Richter §. 34 sqq. und de profugis. Mangey I. 560. Richter §. 18.

4) De sacrif. Abel. et Caini a. a. O.

puncte haben, aber ihr bewußter Ausgangspunct war die aus Helleniſcher Philoſophie und Orientaliſcher Theoſophie componirte Gnoſis. Wie Philo in ſeiner Betrachtung von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt mehr nach Helleniſcher Art von der Idee der Welt ausging, und dieſe nach der Platoniſchen Ideenlehre, überhaupt der Helleniſchen Phyſik begriff, damit aber die Hebräiſche Schöpfungsgeſchichte durch die Emanationslehre zu vereinigen ſuchte, ſo trat auch bey ihm die Hebräiſche Idee der Weisheit, weil ſie unmittelbar zu wenig entſprach, zurück. Dagegen bot ſich als die geeignetſte, bibliſche Formel für ſeine Gnoſis die altteſtam. Vorſtellung von dem Worte und den Worten Gottes dar. Nicht nur eignete ſich dieſe, zumahl im Griechiſchen, zum Ausdruck für die Einheit und Vielheit der göttlichen Kräfte oder Ideen in der Welt, λόγος und λόγοι, ſondern in der Zweydeutigkeit von Vernunft und Wort geſtattete ſie auch, den Inbegriff der göttlichen Kräfte in der Welt eben ſo immanent in Gott, als emanirt zu betrachten.

Indem aber Philo nach ſeiner Art den altteſtam. Glaubensgrund in ſeine Gnoſis auflöſt, und eben ſo ſeine gnoſtiſchen Ideen auf altteſtamentliche Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſen zu reduciren ſucht, entſteht der gemiſchte Sprachgebrauch, daß er die göttlichen δυνάμεις als Platoniker Ideen, als ſchriftgläubiger Jude aber ἄγγελοι nennt, und alle drey Begriffe beliebig mit einander vertauſcht [1]).

Stellen wir nun ſeine Logoslehre etwas genauer dar.

Nach der zwiefachen Grundbedeutung des Wortes ὁ λόγος, Denken und Sprechen, Vernunft und Wort, und nach der Analogie des menſchlichen λόγος ἐνδιάθετος, der inneren Rede, oder des unausgeſprochenen Gedankens, und des menſchlichen λόγος προφορικὸς, des

1) Hauptſtellen: de poster. Caini. Mangey I. 242. Richter §. 26. und Allegor. 3. §. 61. 62. Richter. Mangey I. 122.

ausgesprochenen, gleichsam äußerlich gewordenen Gedankens, nimmt auch Philo den Begriff des θεῖος λόγος oder λόγος τοῦ θεοῦ in einer zwiefachen Beziehung, und unterscheidet demnach die Relation des göttlichen λόγος, sofern er immanent in Gott ist, die göttliche Vernunft, der göttliche Gedanke, und die Relation desselben, sofern er ausgesprochen, als Wort Gottes, in der Welt erscheint, und die Welt wirkt [1]).

Der rein immanente λόγος τοῦ θεοῦ oder göttliche νοῦς [2]) ist, wie Gott selbst, dem Menschen unbegreiflich und unerreichbar, und so, obwohl in der Abstraction verschieden, doch auch wieder Eins mit dem Wesen Gottes. Aber bey dieser mehr abstract eigenschaftlichen, gleichsam facultativen Auffassung [3]) des λόγος ἐνδιάθετος bleibt Philo nicht stehen. Der λόγος ἐνδιάθετος hat zu seinem Inhalt, ja ist selbst die ἰδέα ἰδεῶν, das Ideal der Dinge, ἀρχέτυπος ἰδέα, die urbildliche Welt, νοητὸς κόσμος, welche als eine Realität vor allem äußeren Schaffen oder Bilden der hylischen Welt in Gott vorhanden ist [4]). In dieser erfüllten Lebendigkeit ist der λόγος als ein ewiger (ἀΐδιος) Uract in Gott selbst, die ἐννόησις, der λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου.

Aber eben als ein Uract Gottes, als lebendige Kraft ist der λόγος nothwendig zugleich προφορικός, d. h. alsschaffende, weltbildende Thätigkeit Gottes tritt er hervor aus Gott, als das ausgesprochene Wort. So wird der λόγος ἐνδιάθετος offenbar in der Welt durch das Sprechen

1) Hauptstellen: de confus. linguarum. Mangey I. 412. Richter §. 13. Vita Mos. Mangey II. 154.

2) S. de migr. Abrahami. Mangey I. 436. u. 437. Richter §. 1.

3) Hierin liegt freilich ein Widerspruch mit der Grundvoraussetzung Philos, daß Gottes Wesen an sich rein qualitätlos sey. Aber dieser Widerspruch verräth zugleich die Unvermeidlichkeit der Idee eines persönlichen, wahrhaft urbildlichen Gottes bey einem Manne, der von dem biblischen Monotheismus nicht lassen konnte.

4) Hauptstelle: de opificio mundi. §. 4 - 6.

Gottes, und iſt als λόγος λεγόμενος, das ῥῆμα τοῦ θεοῦ nach altteſtam. Sprachgebrauche, dem Menſchen begreiflich und erreichbar. Aber wie dieß nur die beſtimmte Relation des göttlichen λόγος zur wirklichen Welt iſt, ſo iſt der λόγος προφορικὸς zwar das Product des λόγος ἐνδιάθετος und dieſer die Quelle von jenem, aber er iſt zugleich weſentlich eins mit dieſem (ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει), gleichſam der οἶκος des immanenten λόγος, wie das menſchliche Wort das Haus des Geiſtes, der Idee iſt, ſeine Form in der Erſcheinung [1]).

Alles lebendige, thätige Verhältniß Gottes zur wirklichen Welt, alles objective Offenbarſeyn Gottes darin, iſt in dem λόγος προφορικὸς begriffen. Er iſt der τομεὺς πάντων, die mensura universorum, ſofern er, als Ort der Ideen, allem ſein Maaß und ſein Verhältniß giebt, oder dieß Maaß und Verhältniß in ſich enthält [2]). So bildet dieſer Logos die Welt oder ſchafft ſie, indem er ſich entweder als göttliches Siegel σφραγὶς der Materie einprägt, oder derſelben ihre kosmiſche ideale Form giebt [3]). Und, wie er die Welt erſchaffen hat (oder anders ausgedrückt, Gott durch ihn (δι' αὐτοῦ)), ſo erhält er ſie auch, er iſt die der Welt inwohnende und erhaltende göttliche Kraft, ihr göttliches Fundament und Band, und, ſofern eben in ihm enthalten iſt der Zuſammenhang und die Ordnung der göttlichen Ideen oder Kräfte der Welt, iſt er ihr ewiges Geſetz. Aber er iſt nicht das den Dingen inwohnende bloß formelle äußere Geſetz und Maaß, ſondern, wie voll Licht und Leben, ſo auch alles mit göttlichem Licht und Leben erfüllend, mit göttlicher Weisheit

1) De migr. Abrah. §. 1. ed. Richter. Mangey I. 437. und de profugis. Mangey I. 561. Richter §. 19. De somn. ed. Mang. I. 595 sqq.

2) Quis rerum divin. haeres. Mangey I. 491. Richter §. 26 sqq. Vita Mosis. 3. §. 14. Mangey II. 155. De profugis. §. 20. 21. Mangey I. 562 sq.

3) De profugis. §. 2. Mangey I. 547. 548.

und Liebe und Gerechtigkeit und Heiligkeit ordnend und verwaltend. So durchdringt und belebt, leitet und führt er die Welt, als die göttliche Providenz, und ist in der äußeren Natur die göttliche Ordnung und Nothwendigkeit, in der Menschenwelt aber theils die jeder Seele von Natur inwohnende göttliche Kraft, die reine Vernunft, das Gewissen, theils der Verleiher der Weisheit und der Wächter der Tugend. In sofern aber alle Weisheit so als Ordnung der Welt, wie als Tugend, aus ihm quillt, heißt er die Weisheit Gottes, ἡ σοφία τ. θεοῦ [1]). Auch mit dem Geiste, dem heiligen Gottesgeiste in seiner objectiven Erscheinung in der Welt, ist er ein und dasselbe, theils sofern er die Welt als einigender Geist zusammenhält, theils sofern er die Menschen begeistet und begeistert, insbesondere als prophetischer Geist [2]).

So ist der λόγος nach Philo die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, aber auch nicht wie endliche Wesen erschaffen, er ist des ewigen Vaters ältester Sohn, ὁ πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ὁ πρωτόγονος, Gottes Ebenbild, der Schöpfer der Welt, der offenbare Name Gottes, der Mittler zwischen Gott und der Welt, der beyde scheidet (ὅρος) und verbindet, der oberste Engel, der zweyte Gott, ὁ δεύτερος θεός, der Hoheprieſter, Versöhner, Vertreter der Welt und der Menschen, dessen geschichtliches Leben und Erscheinen besonders in der Geschichte des Jüdischen Volkes sichtbar ist, so daß alle göttlichen Gestalten und Erscheinungen in der Schrift auf diesen λόγος zurückzuführen sind.

Bey der weit mehr bildlichen, als begrifflichen Darstellungsweise, und bey dem Wechsel und der Mischung

1) Ueber die unzweifelhafte Identifizirung der σοφία mit dem λόγος bey Philo s. Gfrörer a. a. O. S. 213 ff. Dähne a. a. O. S. 221. bestimmt das Verhältniß richtig so, daß die Weisheit gleichsam das Vernunftbewußtseyn, die ordnende, zweckbestimmende Fähigkeit des Logos ist.

2) S. Gfrörer a. a. O. S. 229.

poſitiver, altteſtamentlicher und Jüdiſchgnoſtiſcher Elemente, kann man ſehr in Frage ſtellen, ob ſich Philo den göttlichen Logos als eine wahrhaft reale Perſon, als eine von Gott verſchiedene Hypoſtaſe, gedacht habe oder nicht?

So lange man bey den einzelnen Darſtellungen ſtehen bleibt, kann man zweifelhaft ſeyn, je mehr man aber in den inneren Zuſammenhang der Philoniſchen Religionsphiloſophie eingeht, deſto entſchiedener muß man die Frage bejahen [1]).

Ein Theil der Philoniſchen Perſonificationen des λόγος iſt rein allegoriſch und typiſch, und dient nur zur bildlichen Veranſchaulichung und zur bibliſchen Charakteriſtik der Idee. Dieſe beweiſen an ſich alſo nichts für die Hypoſtaſirung des Logos. Dahin rechne ich die Bezeichnungen deſſelben als ἀρχιερεύς, παράκλητος, δέσμος, σφραγὶς und dergleichen mehr. Indeß iſt die poetiſche Perſonification doch oft von der Art, daß ſie im Zuſammenhange der ganzen Philon. Denkweiſe mehr den Begriff, als das Bild einer Perſon in der Seele Philos zu verrathen ſcheint [2]). Eben ſo wenig aber entſcheiden die von Philo gebrauchten Analogien des göttlichen Logos mit der menſchlichen Seele und ihren Relationen, Tugenden und Eigenſchaften gegen die Hypoſtaſirung des Logos [3]). Denn, abgeſehen von allem andern, ſo iſt nach Philo das Menſchliche nie ein abſolut adäquates Bild des Göttlichen.

---

1) Unter den Neueren entſcheiden auch ohne trinitariſches Intereſſe Groſsmann Quaest. Phil. II. p. 68 u. 69. und Gfrörer a. a. O. S. 282 ff. Dähne a. a. O. 238 ff. Ritter a. a. O. S. 450 ff. für die Perſönlichkeit des Logos bey Philo. Vergl. aber die Gegenbemerkungen des vortrefflichen Recenſenten der Schriften von Großmann und Gfrörer in der Leipz. L. Z. 1831. Nr. 126. S. 1001 ff. und ebendaſelbſt 1832. p. 2029 ff.

2) S. beſonders Gfrörers Abhandlung über die Perſonificationen des Logos bey Philo a. a. O. S. 243 ff.

3) Der Leipz. Rec. legt darauf ein Hauptgewicht, Leipz. L. Z. 1832. Nr. 255. S. 2033 f.

Da Philo den göttlichen Logos unter dem zwiefachen Geſichtspuncte, der Immanenz und der Emanation, betrachtet, ſo iſt darnach auch ſeine Darſtellungsweiſe des Logos im Verhältniß zu Gott verſchieden. Je mehr die Immanenz und der eigenſchaftliche Charakter des Logos in Gott hervortritt, deſto mehr tritt auch der Unterſchied zwiſchen dem Logos und der göttlichen μονὰς und damit auch die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des erſteren zurück, ohne dadurch aufgehoben zu werden [1]). Wo aber die emanirte, lebendige Wirkſamkeit des Logos hervorgehoben wird, da muß auch die Verſchiedenheit des Logos von Gott, und, wenn Philo wirklich daran gedacht hat, die reale Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit des Logos hervortreten. Daß aber Philo den λόγος προφορικός, und in dieſem mittelbar den λόγος ἐνδιάθετος, ſich wirklich als eine reale, von Gott verſchiedene, aber von demſelben abhängige Hypoſtaſe gedacht habe, dafür entſcheidet meines Bedünkens vornehmlich Folgendes:

Erſtlich, Philo nennt den λόγος wiederholt den ἀρχάγγελος [2]). Dachte er ſich nun nach der damahligen Jüdiſchen Theologie die Engel als perſönliche, von Gott verſchiedene Weſen, ſo muß er ſich auch den Logos, den oberſten Engel, als ein perſönliches Weſen gedacht haben.

Sodann aber nennt Philo den Logos in dem bekannten Fragmente bey Euſebius [3]) beſtimmt τὸν δεύτερον θεὸν, und unterſcheidet von demſelben τὸν πρὸ τοῦ λόγου, oder ὑπὲρ τὸν λόγον θεὸν, oder τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων. Er will erklären, in welchem Sinne Gott in der Geneſis 1, 27. ſage, ἐν εἰκόνι θεοῦ

1) S. z. B. Quis rerum divin. haeres §. 26. 27. Ed. Richter. In der Schrift de opificio mundi. §. 1 - 4. tritt dieſe Betrachtungsweiſe beſonders hervor.

2) Quis rerum divinar. haeres §. 42. Mangey I. 501. 502.

3) Praep. Evang. 7, 13., ſ. Fragm. Phil. ed. Richter. Tom. 5. p. 175 sqq. Mangey II. 625.

ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον, — ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ [1]). Wenn er nun ſagt, παγκάλως καὶ σοφῶς τοῦτὸ πεχρησμῴδηται. θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος, — ſo iſt dieß ein erklärender, alſo beſtimmter und aufrichtiger Satz aus ſeiner Religionsphiloſophie, der zur Entſcheidung der Frage aus den Principien der Philon. Lehre führt. Bleiben wir aber zunächſt bey dem Begriff des δεύτερος θεὸς ſtehen, ſo ſchließt dieſer eine reale, göttliche Perſönlichkeit in ſich, ſowohl nach polytheiſtiſchem, als monotheiſtiſchem Sprachgebrauch. Daß der Begriff δεύτερος θεὸς nicht öfter von Philo gebraucht wird [2]), erklärt ſich wohl aus dem polytheiſtiſchen Scheine, den er hat, weswegen er ſich nicht eignete, ſtehend zu werden. Aber, wenn ihn Philo gebraucht, ſo leidet darunter ſein ſtrenges monotheiſtiſches Wort ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν eben ſo wenig, als unter ſeiner Engellehre, in der doch die Stufenleiter realer, göttlicher Perſönlichkeiten beſtimmt genug ausgeſprochen iſt. Freylich, wenn Philo ein ſubſtanzieller Pantheiſt geweſen wäre, würde dieſe Argumentation keine Wahrheit haben. Aber er war ein Dualiſt in dem Sinne, daß er die reale hyliſche Welt und das reale göttliche Seyn ſcharf aus einander hielt. Als ſtrenger Jüdiſcher Monotheiſt ſagte er ausdrücklich, der Logos werde δεύτερος θεὸς von ihm nur im uneigentlichen Sinne (ἐν καταχρήσει) genannt. So ſind auch die anderen Namen des Logos υἱὸς τοῦ θεοῦ, πρωτόγονος, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ offenbar zum Theil bildliche Ausdrücke. Aber haben ſie irgend Wahrheit oder Inhalt, ſo liegt darin

1) Philo meint, es hätte ohne Beziehung auf den λόγος als δεύτερος θεὸς heißen müſſen τῇ ἐμαυτοῦ εἰκόνι.

2) Aehnlich, aber nur mittelbar den Begriff des zweyten Gottes andeutend, iſt Allegor. lib. 3. §. 73. ed. Richter. Mangey I. 128. Vergl. Gfrörer 1. 286. Außerdem ſ. de somniis 1. §. 39. ed. Richter. Mangey I. 655.

wie in dem δεύτ. θεός der Gedanke eines von Gott verschiedenen persönlichen Wesens. Denkt er sich doch die Welt, sofern sie Manifestation und Ausdruck der göttlichen Ideen ist, als ein lebendiges Wesen, als den Sohn Gottes.

Endlich, wenn Philo vermöge des ausschließenden Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, den an sich verborgenen Gott außer der Welt von dem offenbaren Gott in der Welt unterscheidet, so muß diese Unterscheidung in demselben Grade Realität haben, wie jener Gegensatz. Er betrachtet aber den von Gottes absolutem Insichseyn real verschiedenen, Gott und die Welt nothwendig vermittelnden Logos zugleich als entsprechendes, wiewohl untergeordnetes Abbild des an sich verborgenen Gottes. Also mußte er sich denselben auch eben so real persönlich denken, als Gott selbst. So stimmt der Zusammenhang des Systems mit den einzelnen Erklärungen Philos darin überein, daß er sich den göttlichen Logos als eine von Gott verschiedene Hypostase dachte, wie er sich denn auch die einzelnen Mittelkräfte, welche der Logos in sich faßt, als selbstpersönliche Träger der göttlichen Eigenschaften in der Welt vorstellte. Philo war ein Emanatist. Aber die Emanationen dachte er sich als Ausströmungen aus dem göttlichen Urwesen in der Form der Abstufung des substanziellen persönlichen Lebens. Als die höchste und erste Stufe desselben galt ihm der göttliche Logos.

Jetzt aber entsteht in Beziehung auf den Joh. Prolog die Frage, ob Philo die Logosidee mit der Messiasidee in irgendwelche Verbindung setzt?

Die Messianischen Hoffnungen seines Volkes waren dem Philo nicht fremd. Er hegt sie mit einer gewissen Vorliebe und erörtert sie nach seiner Art stellenweise ausführlich [1]).

1) Besonders in seinen Schriften de praemiis et poenis und de execrationibus. Vergl. Gfrörer 1. 495 ff. u. Dähne a. a. O. 431 ff.

Charakteriſtiſch iſt Folgendes. Da, wo er von dem Eintritte des Meſſianiſchen Heiles redet [1]), und die Rückkehr der Juden aus der Zerſtreuung in das Land der Verheiſſung beſchreibt, ſagt er, ſie würden geführt werden von einer göttlichen, übermenſchlichen Geſtalt (ὄψις), welche Andern unſichtbar, nur den Geretteten erkennbar ſey. Davon unterſcheidet Philo den Meſſianiſchen Fürſten, den Helden, der nach der Heimkehr die Heiden bekriegen und überwinden und ſein Volk in Gerechtigkeit regieren werde [2]).

Dieſer letztere Begriff gehört ganz der poſitiven altteſtam. Glaubensweiſe Philos an und ſteht mit ſeiner Logoslehre in keiner Verbindung. Aber aus der Art, wie Philo die Leitung des Jüdiſchen Volkes von Anfang an durch den Logos darſtellt, ſcheint hervorzugehen, daß er ſich unter jener himmliſchen Geſtalt, welche den Rückzug leitet, den Logos gedacht habe, ähnlich der Erſcheinung deſſelben als ἀφανὴς ἄγγελος in der Wolken- und Feuerſäule bey dem Auszuge aus Aegypten [3]). Iſt nun dieſe Geſtalt etwas Meſſianiſches, ſo tritt die Logosidee mit der Meſſiasvorſtellung allerdings in eine gewiſſe Verbindung, aber nach ſeiner gnoſtiſchen Anſicht konnte ſich Philo eine wahre Menſchwerdung des Meſſianiſchen Logos durchaus nicht denken [4]).

IV.

Mit Philo ſchließt die Alexandriniſche Entwicklungsreihe der Jüdiſchen Lehre von der Weisheit und dem Worte Gottes, ſo weit ſie zu den hiſtoriſchen Prämiſſen des Joh. Prologs gehört. Aber Philo repräſentirt nicht nur die Alexandriniſche, ſondern überhaupt die Helleniſtiſche Jüdiſche Gnoſis ſeiner Zeit. Alexandrien war der litterariſche

1) De execrat. §. 9. ed. Richter. Mangey II. 435 sq.
2) S. de praemiis et poenis §. 16. ed. Richter. Mangey II. 423 sq.
3) Vit. Mos. 1, 107. §. 29. u. a.
4) S. Dähne a. a. O. S. 386.

Mittelpunct auch des Helleniſtiſchen Judenthums. Von der Verbreitung der Alexandriniſchen Jüdiſchen Gnoſis unter den Helleniſten dieſer Zeit geben Apollos und Cerinth andeutende Beyſpiele. Beyde erſcheinen in Epheſus; der erſtere, wie Lukas AG. 18, 24 ff. ſicher bezeugt, aus Alexandrien kommend und in Epheſus unter den Juden Alexandriniſche Weisheit verbreitend; von dem zweyten wird freylich erſt von einem Späteren [1]), aber ſehr wahrſcheinlich berichtet, daß er, bevor er nach Epheſus gekommen, in Aegypten geweſen ſey und daſelbſt ſeine philoſophiſche Bildung erhalten habe.

Hiernach ſcheint es, als könnten wir jetzt unmittelbar zur genaueren Vergleichung der Logoslehre des Epheſiniſchen Apoſtels mit der Philoniſchen übergehen. Allein es iſt unerweislich, daß Johannes unmittelbar und originell aus der Alexandriniſchen Gnoſis geſchöpft hat. Der Prolog ſetzt nach der Einleitung [2]) die Entſtehung und Entwicklung einer Chriſtlichen Logoslehre vor Johannes voraus.

Schon der Apoſtel Paulus denkt und lehrt von Chriſto auf Jüdiſchgnoſtiſche Weiſe. Seine Lehre von dem erſten und zweyten Adam gehört der Jüdiſchen Gnoſis an. Paulus aber empfing ſeine Jüdiſchgnoſtiſche Bildung in den Paläſtinenſiſchen Schulen. So iſt keinem Zweifel unterworfen, daß es auch in Paläſtina eine Jüdiſche Gnoſis gab und dieſe im Chriſtenthume vor Johannes Eingang fand.

Bey allem Streben nach Abſchließung gegen Fremdes ſeit den Zeiten Nehemias und der Makkabäer konnte doch das Paläſtinenſiſche Judenthum weder den aus dem Exile mitgebrachten, ſchon vielfach eingedrungenen Chaldäismus von ſich abthun, noch bey dem unzerſtörbaren Nationalzuſammenhange mit der Diaſpora dem Einfluſſe des Alexandrinismus, überhaupt des Hellenismus, ausweichen.

---

1) Theodoret fab. haer. 2, 3.

2) S. Einleit. §. 13.

Die beyden Chaldäiſchen Paraphraſen, die des Onkelos zum Pentateuch und die etwas ſpätere des Jonathan Ben Uſiel zu den Propheten ſind aus der apoſtoliſchen Zeit [1]). In beyden zeigt ſich ähnlich, wie in der Alexandriniſchen Ueberſetzung, eine gnoſtiſche Richtung, alle Gotteswirkung und alle Gegenwart des an ſich verborgenen Gottes in der Welt durch göttliche Kräfte vermittelt zu denken [2]). Wie ſehr das ganze Judenthum, auch das häretiſche, an jener gnoſtiſchen Richtung Theil nahm, zeigen die gnoſtiſchen Elemente in der Samaritaniſchen Theologie [3]) und der Eingang, den nach AG. 8, 9. 10. der Goet Simon in Samarien fand.

Dieſe Erſcheinungen ließen ſich aus dem fortwährenden Einfluß des Chaldäismus erklären. Allein es fehlt nicht an Zeugniſſen und Andeutungen von Eingang und Verbreitung der Alexandriniſchen Jüdiſchen Gnoſis unter den Paläſtinenſern. Der Zuſammenhang der Paläſtinenſiſchen Eſſäer mit den Aegyptiſchen Therapeuten iſt unleugbar. Darin aber zeigt ſich ein beſtimmter Einfluß der Alexandr. Gnoſis auf das Paläſtinenſiſche Judenthum [4]). Ferner iſt beachtenswerth, daß man ſchon ſeit der Mitte des 2ten Jhdts vor Chr. über den Einfluß der Griechiſchen Weisheit in Paläſtina klagt [5]). Die Rabbinen nennen den Gamaliel, den Lehrer des Apoſtels Paulus, als einen Hauptbeförderer der Griechiſchen Weisheit in der Paläſtinenſiſchen Schule [6]). Es gab nach AG. 6, 9. in Jeruſalem eine

1) Vergl. über das Alter des Onkelos Winer de Onkeloso eiusque paraphrasi Chald. p. 10., über das Alter der Paraphraſe Jonathans aber beſonders Gfrörer, das Jahrhundert d. Heiles, 1ſte Abth. S. 27 ff.

2) Vergl. Gfrörer a. a. O. S. 292 ff.

3) S. Gesenii Comment. de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, p. 12 sqq.

4) S. Gfrörer Philo u. ſ. w. Bd. 2. S. 280 ff. und Dähne a. a. O. Bd. 2. S. 237 ff.

5) S. Gfrörer a. a. O.

6) S. Gfrörer a. a. O. S. 402 ff.

Synagoge der Alexandrinischen und Kyrenäischen Juden. Der Einfluß dieser Ausländer war unvermeidlich. Selbst Josephus hat sich dem Alexandrinischen Einflusse nicht entziehen können [1]).

In dem Grade nun, in welchem die gnostische Denkweise durch das ganze Judenthum in und außer Palästina verbreitet war, konnte auch das Christenthum dem Einflusse derselben unter gebildeten Juden nicht entgehen. Zwar im Ursprung des Evangeliums, in Christo selbst finden wir keine Spur davon. Christus und seine Lehre beruhen allerdings auf der providentiellen Vorbereitung der ganzen alten Welt auf das Christliche Heil; dazu gehört auch die gnostische Richtung des Judenthums [2]). Aber das Christenthum und die Jüdische Gnosis sind ihrem Wesen nach zu verschieden, als daß jenes aus dieser irgendwie hervorgegangen seyn könnte. Ja das Christenthum ist, wie die volle Befriedigung der in der Gnosis tief verborgenen religiösen Sehnsucht, so eben dadurch die Zerstörung derselben, vermöge eines der Gnosis entgegengesetzten Princips. Allein sobald die lehrbegriffliche Entwicklung des Christenthums unter den Juden anfing, war der Einfluß der Jüdischen Gnosis unvermeidlich. Der Apostel Paulus begriff aus Christlichem Lebensprincip das Eigenthümliche des Christenthumes sehr bald. Aber sein Lehrbegriff entsteht offenbar unter dem Einflusse der Palästinensischen Gnosis.

Vergleichen wir nun in besonderer Beziehung auf den Joh. Prolog die Alexandrinische, insbesondere Philonische Lehre von dem Worte Gottes mit der Palästinensischen, so haben wir über die letztere zunächst keine weiteren Documente, als die oben angeführten beyden Chaldäischen Paraphrasen. In diesen [3]) finden wir aber, daß, so oft im A. T.

1) S. Gfrörer a. a. O. S. 356 ff. und Dähne S. 240 ff.

2) Vergl. hierüber Dorner Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi, S. 22. Anmerk.

3) S. Gfrörer, das Jahrhundert des Heiles, 1. S. 307 ff.

die Offenbarung und Gegenwart Gottes in der Welt mehr und weniger ſichtbar dargeſtellt wird im bildlichen oder unbildlichen Sinne, dann ſtatt des Namens und der Perſon Gottes, der Engel des Herrn oder die Herrlichkeit des Herrn (יְקָרָא), oder die Schechina (שְׁכִינָה), oder endlich das Wort des Herrn (מֵימְרָא) geſetzt wird. Dieß geſchieht oft ſo unbeholfen und auffallend, daß eine dogmatiſche Nöthigung zum Grunde liegen muß. Insbeſondere wird die Memra ſo ſtark perſonificirt, daß man nicht zweifeln kann, die Paraphraſten verſtanden darunter, wie unter der Schechina, eine göttliche Hypoſtaſe und Emanation nach Art des Philoniſchen Logos.

Wie ſpäterhin die Hypoſtaſenlehre in der Jüdiſchen Kabbala weiter ausgebildet wurde, iſt bekannt. Aber es iſt wohl nicht bloß die Schuld unſrer Quellen, daß wir in der Paläſtinenſiſchen Gnoſis zur Zeit Jeſu die Lehre von dem Worte Gottes bey weitem nicht ſo beſtimmt und deutlich entwickelt finden, als in der Alexandriniſchen. Ueberhaupt ſcheint die Syſtematik in der Paläſtinenſiſchen Gnoſis ſpäteren Urſprungs, und zum Theil erſt unter dem rückwirkenden Einfluſſe des Chriſtenthumes hervorgetreten zu ſeyn.

So können wir auch nicht mit Beſtimmtheit nachweiſen, ob und wie die Paläſtin. Theologie zur Zeit Jeſu und der Apoſtel die Lehre von dem hypoſtatiſchen Worte Gottes auf die Meſſiasidee angewendet hatte. Wir unterſcheiden zur Zeit Jeſu eine mehr populäre, politiſch-theokratiſche, und eine mehr gelehrte, ideale Jüdiſche Vorſtellung von dem Meſſias [1]). Gewiß hatte der Apoſtel Paulus ſchon als Jude die letztere. Aber nach Paulus zu urtheilen, ſcheint die Paläſtin. Gnoſis das Ideale, Vorhiſtoriſche in dem Weſen des Meſſias mehr in der Vorſtel-

1) S. hierüber im Allgem. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 9 ff. und Gfrörer d. Jahrh. d. Heiles, Abth. 2. S. 219 ff.

lungsform des Sohnes Gottes [1]) oder des zweyten himmlischen Adam, als in der Philonischen Idee des göttlichen Wortes gedacht zu haben. Paulus ist gewiß, wie jeder andere Apostel, erst durch den Glauben an den historischen Christus zu der vollen Christlichen Idee des ewigen Sohnes Gottes gekommen, wozu die Jüdischen Schulen jener Zeit wohl nur vorbereitende und bruchstückweise Elemente lieferten. Aber die eigentlichen metaphysischen Theoreme über die Person Christi lagen auch nicht im religiösen Glauben der Christen von Hause aus. Wenn Paulus Kol. 1, 16. 17. sagt, Gott habe die Welt durch den Sohn geschaffen, so hat die schon vorhandene gnostische Lehre von dem göttlichen Schöpfungsworte offenbar Antheil an dieser Vorstellung. Allein hätten Paulus und sein Lehrer Gamaliel die Logosidee mit der Idee des Messianischen Sohnes Gottes bereits bestimmt und wahrhaft verbunden gehabt, so hätte es schon bey Paulus zu der Joh. Formel kommen müssen, daß der uranfängliche Logos in Jesu Christo Mensch geworden sey [2]). Wie nahe war er Philipp. 2, 6 ff. daran!

Verfolgen wir nun die Spuren der Verbindung der Jüdischgnostischen Logoslehre mit der Lehre von der Person

1) Viel sicherer schließe ich dieß aus dem Jüdischen Hintergrunde des N. T., als z. B. aus den Pseudepigraphen, dem Buche Henoch und der Himmelfahrt Jesaias, woraus Gfrörer a. a. O. Abth. 1. S. 328 ff. folgert. Die letztere Schrift ist wohl auf keinen Fall gleichzeitig, und so lange die Kritik auch die ursprüngliche Gestalt des Buches Henoch nicht kennt, ist schwer, sich in solchen Untersuchungen darauf zu verlassen.

2) Hierher gehört die merkwürdige Notiz des Origenes, cont. Cels. 2, 31., daß er mit vielen gelehrten Juden zusammengetroffen sey, aber von keinem gehört habe, τὸ, λόγον εἶναι τ. υἱὸν τοῦ θεοῦ. Man darf dieser Aussage nicht zu viel Gewicht beylegen, zumahl da Celsus seinen Juden sagen läßt, daß, wenn die Christen meinten, der Sohn Gottes sey das Wort, sie, die Juden, dasselbe glaubten. In der Paraphrase des Jonathan bemerkt man wohl eine Neigung, das Wort und den Messias zu verbinden, aber deutlich sagt er doch nur dieß zu Esai. 49, 5., die Memra Gottes werde die Hülfe des Messias seyn, vergl. Hebr. 1, 3. Sanft schildert er wohl die Messian. Wirksamkeit der Memra, aber unklar.

Chriſti im N. T. außer und vor Johannes weiter, ſo zieht vorzugsweiſe der Brief an die Hebräer unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Sollte derſelbe auch nicht von Apollos verfaßt ſeyn, ſo trägt er doch die unverkennbarſten Spuren der Alexandriniſchen Bildung und Gnoſis. Darin iſt die Lehre von dem Worte Gottes mit der Idee des Meſſias, als des Sohnes Gottes im vorhiſtoriſchen Sinne, bereits verbunden, klarer, als bey Paulus, aber in einer andern Art, als bey Johannes. Gott hat, ſagt der Verf. 1, 2. 3. durch den Sohn, den Abdruck ſeines Weſens, den Abglanz ſeiner Herrlichkeit, die Welt geſchaffen, und dieſer (der präexiſtirende Sohn) trägt alles durch das Wort ſeiner (des Sohnes) Macht [1]). Hier wird alſo dem Sohne, ſofern er die Welt erhält, das göttliche Machtwort ῥῆμα, das ſchöpferiſche, beygelegt als Organ, aber nicht wird er ſelbſt, wie bey Johannes, der uranfängliche perſönliche Logos genannt. So iſt alſo auch der Verf. des Briefes noch weit entfernt von der Joh. Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, und kann demnach nicht von der Philoniſchen Logoslehre ausgegangen ſeyn, ſondern muß mehr Paläſtinenſiſch gedacht haben.

Von der Idee des präexiſtenten, weltſchaffenden Sohnes Gottes aus, welche wir bey Paulus und im Hebräerbriefe finden, wird begreiflich, wie Johannes bey weiterer Entwicklung der Chriſtlichen Gnoſis zu dem Satze kommen konnte, daß der eingeborene Sohn Gottes der menſchgewordene, uranfängliche, perſönliche Logos ſey. Johannes denkt ſich ſelber den eingeborenen Sohn Gottes präexiſtent, wie Paulus und der Verf. des Briefes an die Hebräer. In der hiſtoriſchen Darſtellung gebraucht er keine andere Vorſtellung. Der Sohn Gottes iſt von dem Vater geſendet, vom Himmel herniedergeſtiegen, war von Anbeginn der Welt bey dem Vater in göttlicher Herrlichkeit. Aber,

1) S. Bleek zu d. St.

wie es durchaus dunkel und ſchwer iſt, ſich den Sohn Gottes als hiſtoriſches Subject und in vorweltlicher Präexiſtenz zugleich zu denken, ſo muß man es als einen weſentlichen Fortſchritt des Chriſtlichen Denkens in ſeinem Zuſammenhange mit der Jüdiſchen Gnoſis betrachten, daß Johannes den vorweltlichen Sohn Gottes als den weltſchöpferiſchen, welterhaltenden und erleuchtenden perſönlichen Logos darſtellt, und dieſen durch die Menſchwerdung zu dem hiſtoriſchen Sohne Gottes geboren werden läßt.

Hat nun dieſe Gedankenbildung irgend einen natürlichen Gang genommen, ſo iſt's unmöglich, den unmittelbaren hiſtoriſchen Zuſammenhang der Johanneiſchen Logoslehre mit der ausgebildeteren Alexandriniſchen, wie ſie in Philo erſcheint, zu verkennen. Keine frühere und keine andere Darſtellung der Logoslehre bietet ſo viel Erklärung und Zuſammenhang für die Johanneiſchen Sätze dar, als die Philoniſche. Die Aehnlichkeit mit der letzteren iſt, beſonders in den fünf erſten Sätzen des Prologs, augenſcheinlich, und erſtreckt ſich zum Theil auch auf den Ausdruck, ohne daß man jedoch auf eine unmittelbare Benutzung Philos ſchließen dürfte. Man muß alſo, da auch von Philos Darſtellung ſchwerlich geſagt werden kann, daß ſie originell ſey, annehmen, daß die ausgebildete gnoſtiſche Logoslehre der Alexandriner damahls ſchon in gewiſſen Hauptſätzen und Ausdrücken feſtſtand, welche von Allen auf weſentlich gleiche Weiſe gebraucht wurden.

Wenn wir nun unter dieſen näheren Beſtimmungen die Joh. Logosidee aus der Philoniſchen Lehre erklären dürfen, ſo haben wir zunächſt als hiſtoriſchen Satz feſtzuſtellen, daß Johannes unter dem Logos, wie Philo, die perſönliche Hypoſtaſe des göttlichen Wortes verſteht, welches ſeinem Weſen nach eins mit der ſubſtanziellen Weisheit, oder dieſe als Licht der Welt in ſich ſchließend, die göttliche Kraft iſt, wodurch der an ſich verborgene (Joh. 1, 18.) Gott ſich in der Welt ſchaffend, erhaltend und erleuchtend offenbart.

Von dieſem Logos ſagt Johannes, daß er nicht erſt mit dem hiſtoriſchen Chriſtus entſtanden, wie das zeitliche Wort Gottes, welches Chriſtus auf Erden geſprochen hat, auch nicht aus der geſchaffenen Welt hervorgegangen, ſondern uranfänglich, vorweltlich bey Gott πρὸς τὸν θεόν, und Gott geweſen ſey, θεὸς ἦν ὁ λόγος. Auch dieſer Satz weiſt bey aller Kürze beſtimmt auf die vollſtändigere Gedankenreihe bey Philo hin, wonach der Logos einerſeits verſchieden von dem göttlichen Subject der Monas (ὁ θεός) und eben in dieſer Verſchiedenheit ſelbſtſtändig, außer Gott, anderſeits aber in einer ſolchen innigen Gemeinſchaft mit dem göttlichen Weſen ſteht, daß er als das reine Ebenbild, die vollkommene δόξα Gottes, im gewiſſen Sinne (ἐν καταχρήσει) θεὸς λόγος, ὁ δεύτερος θεὸς genannt werden kann.

Wie Philo betrachtet Johannes den Logos vorzugsweiſe in ſeiner offenbarenden Wirkſamkeit in der Welt. Und ſo hebt er V. 3. zunächſt hervor die Weltſchöpfung durch den Logos in derſelben Art, wie Philo, ſo daß der Logos als das vermittelnde Werkzeug (διά) derſelben dargeſtellt wird. Endlich aber, was Philo von dem Logos, als der Quelle alles Lebens in der Welt, als dem Spender des Lichtes, der Weisheit und Tugend unter den Menſchen ausführlich ſagt, faßt Johannes V. 4. kurz in den Worten zuſammen: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Aber die Johanneiſche Logoslehre iſt weſentlich eine Chriſtliche, und in ſofern verſchieden von der Philoniſchen. Dieſe iſt in ihrer Wurzel dualiſtiſch, die Johanneiſche monotheiſtiſch. Nach Philo tritt die Perſönlichkeit Gottes erſt mit dem Logos hervor; der verborgene Gott an ſich iſt eine prädicat- und namenloſe (pantheiſtiſche?) Subſtanz. Johannes aber denkt von vorn heraus Gott als die ewige, perſönliche Liebe. So hat auch die Hypoſtaſe des Logos bey ihm eine andere Bedeutung. Hiervon weiter unten.

Schon V. 3. zeigt ſich eine bedeutende Verſchiedenheit. Indem Joh. mit großem Nachdrucke erklärt, daß ohne den Logos nichts geworden ſey, was da geworden iſt, ſcheint er ſich der Jüdiſchen Gnoſis entgegen zu ſtellen, welche die ὕλη, das Materielle, von der göttlichen Schöpfung ausſchloß, und derſelben eine Präexiſtenz vor der Weltſchöpfung zuſchrieb? Ich glaube nicht, daß Philo den Johanneiſchen Satz gelten laſſen konnte, er müßte denn geſagt haben, die ὕλη ſey eben nichts Gewordenes. Aber dagegen würde wieder Joh. Einſpruch gethan haben. Liegt nun darin ein eigenthümliches Moment der poſitiven bibliſchen Offenbarung, welche den Satz von der Schöpfung aus Nichts in ſich trug, ſo kann man in ſofern ſagen, Johannes gehe wieder auf die altteſtamentliche reinere Lehre von der Weltſchöpfung durch das Wort und die Weisheit zurück.

Damit hängt aber vielleicht noch eine andere Verſchiedenheit zuſammen, welche im fünften Verſe hervortritt, ſofern hier die Finſterniß, welche das göttliche Licht nicht aufnimmt, ein rein ethiſcher Verhältnißbegriff iſt, während bey Philo der Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß eine phyſiſche Baſis und ſomit eine Nothwendigkeit hat in dem Gegenſatz zwiſchen Gottes Lichtweſen und der lichtloſen ὕλη. Der Gedanke, daß der Logos von der Welt rein aus Schuld der Menſchen verkannt wurde, iſt dem Philo fremd [1]).

Die bedeutendſte Verſchiedenheit aber zeigt ſich darin, daß Johannes, indem er behauptet, daß das ſubſtanzielle Wort Gottes in Jeſu Chriſto, dem eingeborenen Sohne Gottes, Menſch geworden ſey und wahrhaft unter den Menſchen gelebt habe, das doketiſche Princip der Philoniſchen Gnoſis ausſchließt, und die Lehre von dem Logos auf die Bahn des Chriſtlichen Glaubens an den realen

1) S. oben S. 273.

Zuſammenhang des Göttlichen und Menſchlichen, an die unmittelbare göttliche Ebenbildlichkeit des ganzen Menſchen hinführt. Eine ſolche Anwendung des Logosbegriffes auf die Meſſiasidee war, wie ſchon bemerkt, dem Philo unmöglich, wie allen denen, welche das doketiſche Princip der Alexandr. Gnoſis annahmen. Wenn Philo den Logos ὁ ἀληθὴς oder ἀληθινὸς ἄνθρωπος, ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθροπος, oder ὁ κατ᾽ εἰκόνα ἄνθρωπος, ἄνθρωπος θεοῦ oder οὐράνιος nennt, ſo iſt dieſer Begriff von dem Johanneiſchen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο in dem Grade verſchieden, daß Philo ausdrücklich ſagt: ὁ οὐράνιος (ἄνθρωπος), ἅτε κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονώς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος [1]). So giebt es nach Philo kein unmittelbares Ebenbild Gottes in dem Adamitiſchen Menſchen, während nach Johannes der Logos in wirklicher irdiſcher Menſchennatur zur wahren Erſcheinung gekommen iſt. Die Erſcheinungen des Logos bey Philo treten zwar in der Geſchichte hervor, aber wahrhaft nur als ſymboliſirte Idee, in Geſicht und Traum, in vorübergehender wechſelnder bald Engel- bald Menſchengeſtalt [2]). Dieſe Verſchiedenheiten zwiſchen Joh. und Philo fließen von ſelbſt aus dem Chriſtlichen Glaubensprincip. Daß ſie aber Joh. ſo beſtimmt hervorhebt, hat nach der Einleitung [3]) ſeinen Grund in der antignoſtiſchen Tendenz des ganzen Evangeliums. Dieſe aber bezieht ſich nicht unmittelbar auf Philo und die Jüdiſch-Alexandrin. Gnoſis der Zeit, ſondern, wie wir gezeigt haben, auf die falſchen gnoſtiſchen Richtungen in der Chriſtlichen Gemeinſchaft.

Wenden wir uns nun zur ſpeziellen Auslegung des Prologs, um zu ſehen, in wiefern Johannes die Aufgabe

1) Allegor. I. §. 12. ed. Richt. Mangey I. 49.
2) S. Gfrörer Philo und die Alexandr. Theoſophie, S. 286 ff.
3) S. Einleit. §. 13.

gelöst hat, in der Form der Alexandrinischen Logoslehre die Einheit der ewigen und zeitlichen Persönlichkeit des Sohnes Gottes ohne den Alexandrinischen Emanatismus und Dualismus wahrhaft denkbar zu machen [1]).

I, 1 — 5.

Indem Joh. sich unter der Person Christi den menschgewordenen ewigen Logos denkt, beginnt er, erfüllt von dieser überschwenglichen Idee, damit, in kurzen Sätzen darzustellen das uranfängliche Seyn und Wesen des göttlichen Logos bey Gott, das weltschaffende, belebende, Menschenerleuchtende Wirken desselben von Anfang an, im Kampf mit der unempfänglichen Finsterniß der Welt.

V. 1. Als wollte Joh. die Schöpfung von Neuem beschreiben, sagt er wie Genes. 1, 1. ἐν ἀρχῇ (בְּרֵאשִׁית). In dieser Anspielung auf die Mosaische Schöpfungsgeschichte ist der Ausdruck auch zunächst in demselben Sinne vom Anbeginn der Dinge zu nehmen. Aus dem Zusammenhange des Prologs, insbesondere V. 3., geht aber bestimmter hervor, daß darin der Begriff des Vorweltlichen, des πρὸ τοῦ τὸν κόσμιον εἶναι Joh. 17, 5. liegt. Die Vergleichung mit Proverb. 8, 22 - 25. Jes. Sirach 24, 9. und mit der analogen Darstellung des Logos bey Philo [2]) bestätigt diese Begriffsbestimmung.

Die Deutungen der Väter, wonach ἐν ἀρχῇ hier so viel seyn soll, als ἡ σοφία τοῦ θεοῦ [3]), oder der ewige

1) Die Geschichte der Auslegung des Prologs, welche in der zweyten Ausgabe hier folgte, wird ausführlicher in einem besonderen Excurse am Ende dieses ersten Theiles mitgetheilt werden.

2) Nur die Idee der vorweltlichen Existenz des Logos bey Philo ist hier zu vergleichen, nicht seine Auslegung der Anfangsworte der Geneſis de opificio mundi §. 7. ed. Richter. Hier sucht er durch eine dialektische Erörterung des Zeitbegriffes (die Zeit entsteht nach Philo erst durch die Welt) herauszubringen, daß das Mosaische ἐν ἀρχῇ nicht von der Zeit κατὰ χρόνον, sondern numerisch κατ' ἀριθμὸν zu nehmen sey und so viel heiße, als πρῶτον.

3) Origenes Tom. 1. §. 22.

Vater [1]), ſammt allem, was in der neueren Zeit ähnliches geſagt iſt, haben augenſcheinlich weder exegetiſchen Grund noch Charakter, und die ſchon den Alten [2]) geläufige Erklärung des ἐν ἀρχῇ ἦν durch den Begriff der ewigen, d. h. zeitloſen Exiſtenz des Logos gehört der weiteren dogmatiſchen Entwicklung des Begriffs an.

Der relative Gebrauch des ἐν ἀρχῇ in der Schrift iſt unleugbar. AG. 11, 15. bezeichnet es die Anfangsperiode des Chriſtenthums, namentlich das erſte Chriſtliche Pfingſtfeſt. Aehnlich ſteht es in unſrem Evangel. 15, 27. 1 Joh. 2, 7. 24. 3, 11. Wer aber deßhalb mit den Socinianern ἐν ἀρχῇ in unſrer Stelle von dem Anfange des Chriſtenthumes, des Evangeliums, auslegen wollte, würde eben die Relativität des Begriffes, welcher durch den jedesmahligen Zuſammenhang beſtimmt wird, verkennen. Der logiſche und hiſtoriſche Zuſammenhang der Stelle macht die Socinian. Auslegung rein unmöglich.

Ἦν V. 1. und 2. ſoll nach Olshauſen wegen des Gegenſatzes mit dem ἐγένετο V. 3., das von dem Geſchaffenen gebraucht wird, „das dauernde zeitloſe Seyn der ewigen Gegenwart" bezeichnen. Daſſelbe behaupten die Alten, von Origenes an, ſo daß Euthymius als eine herrſchende exegetiſche Regel feſtſtellt: καὶ ἐπὶ τῶν κτιστῶν τὸ ἦν τὸν παρελήλυθότα χρόνον δηλοῖ· ἐπὶ δὲ τῆς ἀκτίστου τριάδος τὸ ἀεὶ καὶ τοῦτο σημαίνει [3]). Dieß iſt entſchieden falſch. Selbſt, wenn das folgende ἐγένετο V. 3. wirklich einen gewiſſen Gegenſatz mit dem ἦν bildete, was ich eben ſo wenig, als den Unterſchied des Seyns und Werdens leugne, ſo würde doch dadurch die regel-

1) Cyrill. Alexandr. in der Catena zu der St.

2) S. beſonders Theodor. Mopsvest. in der Catena zu der St. Theophylact. zu d. St. τὸ ἀϊδίως εἶναι τὸν λόγον. Euthymius zu d. St. ſagt: τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα πολυσήμαντόν ἐστιν· ἰδιοτρόπως δὲ νῦν σημαίνει τὸ ἀεί.

3) Aehnlich ſagt Proclus, ἐπὶ τῶν νοητῶν ſeyen τὸ ἦν καὶ τὸ ἐστὶ ein und daſſelbe.

mäßige temporelle Bedeutung des ἦν nicht aufgehoben werden können. Wollte Joh. die ewige zeitloſe Gegenwart des λόγος ausdrücken, ſo mußte er ein ἀεὶ oder dergleichen hinzufügen, oder geradezu das zeitloſe Präſens ſetzen.

Das zeitliche ἦν iſt daraus zu verſtehen, daß Johannes, von dem hiſtoriſchen Standpuncte des im Fleiſch erſchienenen λόγος, V. 1. und 2. das vorweltliche, alſo frühere Seyn, und V. 3. 4. die Wirkſamkeit des λόγος in Beziehung auf die Welt und in derſelben vor ſeiner Menſchwerdung darſtellt [1]). Ob und in wiefern Joh. den Logos als ἀγέννητος, oder als πρωτότοκος πάσης κτίσεως, wie Paulus, Kol. 1, 16., denkt, erhellt aus unſrer Stelle nicht.

Nachdem Joh. das uranfängliche, vorweltliche Seyn des λόγος behauptet hat, fügt er zur näheren Beſtimmung hinzu, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Πρὸς mit dem Accuſativ ſchließt urſprünglich und in der Regel eine Bewegung wohin in ſich. Aber, in welcher Art man ſich auch die Bewegung des λόγος zu Gott hin denken möge, immer entſteht ſo kein verſtändiger Sinn. Mit Schultheß den Satz ſo aufzulöſen προσὴν τῷ θεῷ, in dem Sinne, daß der Logos Gott anwohnend oder inwohnend geweſen ſey, d. h. als weſentliche Eigenſchaft, erlaubt weder die Grammatik, noch der Zuſammenhang. Geht man zurück auf die analogen Stellen in den Proverbien 8, 30., wo die Weisheit ſagt, ἤμην παρ' αὐτῷ, אֵצְלוֹ, in Jeſus Sirach 1, 1. καὶ μετ' αὐτοῦ [2]) ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα, Buch d. Weish. 9, 4., wo die σοφία als die πάρεδρος des göttlichen Thrones dargeſtellt wird, und endlich in Philo, wo der λόγος der ὑπαδὸς θεοῦ der οἶκος θεοῦ genannt

1) Origenes ſagt in der Catene: ἦν μὲν κυριώτερον ἐπὶ τοῦ θεοῦ λόγου τὸ Ἔστιν εἰπειν. ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς διαφορὰν τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης ἔν τινι καιρῷ, ἀντὶ τοῦ Ἔστιν τοῦ Ἦν ὁ εὐαγγελιστὴς κέχρηται.

2) Theophylakt erklärt auch unſer πρὸς durch μετὰ θεοῦ, σὺν τῷ θεῷ.

wird, ſo iſt nach dem hiſtoriſchen Zuſammenhange des Theologumenons zu vermuthen, daß Johannes mit dem πρὸς τὸν θεὸν die innigſte unmittelbare Gemeinſchaft des λόγος mit Gott, das Seyn deſſelben bey Gott ausdrücken wollte. Stände ἦν παρὰ τῷ θεῷ oder auch πρὸς τῷ θεῷ, ſo würde Niemand zweifeln. Aber daß ἦν πρὸς τὸν θεὸν auch im claſſiſchen Sprachgebrauche daſſelbe bedeuten könne, leidet nach den Obſervationen von Fritzſche und Winer[1]) keinen Zweifel, und was den neuteſtam. Gebrauch betrifft, ſo leiſten Mark. 6, 3. Matth. 13, 56. Mark. 9, 19. Matth. 26, 55. 1 Kor. 16, 6. 7. Gal. 1, 18. und 4, 18. Joh. 20, 11. (wo der Lachm. Text freylich richtiger πρὸς τῷ μνημείῳ lieſt,) hinlängliche Bürgſchaft. Derſelbe Gedanke wird deutlicher ausgedrückt 1, 18. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς[2]), und 17, 5. παρὰ σοί[3]).

Die Aelteren hielten für nöthig, zu bemerken, daß Joh. nicht ἐν τῷ θεῷ, ſondern πρὸς τ. θ. ſage, ἵνα, wie Baſilius bemerkt, τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως παραστήσῃ, — — ἵνα μὴ πρόφασιν δῷ τῇ συγχύσει τῆς ὑποστάσεως. Jetzt iſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, daß Johannes ſeinem Ausdrucke nach an den immanenten Logos nicht gedacht hat, ſondern an den προφορικός.

Die Schwierigkeit des letzten Satzes καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, freylich mehr in dogmatiſcher, als exegetiſcher Hinſicht, fordert, ſich zunächſt der Leſeart zu verſichern.

Diplomatiſch iſt die gewöhnliche Leſeart καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος vollkommen beglaubigt. Codex L. und Gregor

1) S. Fritzsche Comment. zu Mark. 6, 3. Winers Grammatik, §. 53. h.

2) Theophylakt ſagt, πρὸς τὸν θεόν, ſey ſo viel als ἐν τοῖς κόλποις τ. θ.

3) Wenn der Jüdiſche Metatron wirklich mit Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, Abth. 1. S. 324., von dem μετὰ τὸν θρόνον (θεοῦ) zu erklären iſt, ſo hätten wir hier dieſen Begriff, obwohl nicht den Ausdruck, der gewiß ſpäter iſt.

von Nyſſa leſen ὁ θεὸς, aber ohne alle Auctorität, weil die Leſeart aus Nachläſſigkeit oder dogmatiſcher Abſichtlichkeit entſtanden zu ſeyn ſcheint. Wäre der Satz nun rein unverſtändlich, ſo wäre die Conjectur von Sam. Crell θεοῦ ἦν ὁ λόγος erlaubt und die natürlichſte. Sie fände einigen Schutz in der apokalypt. Stelle Apok. 19, 13. und in dem Sprachgebrauche der Alten, Chriſtum den λόγος τοῦ θεοῦ zu nennen. Aber Crell machte ſie nur zum Beſten der Socin. Dogmatik. Das beglaubigte θεὸς ἦν ὁ λόγος iſt nicht nur exegetiſch möglich, ſondern ungleich wahrſcheinlicher. Schon Theodor v. Mopsv. bemerkt richtig, Joh. gebrauche hier nicht die Formel ὁ λόγος τοῦ θεοῦ oder κυρίου, welche bey ihm dem Begriffe des heiligen Schriftwortes oder des Evangeliums eigen ſey, ſondern ὁ λόγος ἀπολύτως καθ' ὑπόστασιν ἄνευ τινὸς προσθήκης καὶ ὁρισμοῦ.

Eben ſo wenig iſt Grund, die gewöhnliche Interpunction gegen die Photiniſche, wonach der Satz mit ἦν ſchließt und ὁ λόγος mit dem folgenden οὗτος V. 2. verbunden wird, zu vertauſchen. Der Sinn wäre weſentlich derſelbe, denn ὁ λόγος bliebe das Subject. Aber, wenn θεὸς ἦν den erſten Vers ſchließt, ſo bekommt dieſer eine zweckloſe Abgeriſſenheit, und der folgende Satz V. 2., der nach der gewöhnlichen Abtheilung mit οὗτος ſehr natürlich und auf eine dem 4. und 7. Verſe analoge Weiſe anhebt, wird ganz ohne Noth unregelmäßig.

Die Frage iſt nun, was iſt in dieſem Satze Subject und was Prädicat?

Wenn man ſagt, das voranſtehende θεὸς gelte eben deßhalb als Subject, ſo bedenkt man die wohlberechtigte Inverſion nicht. Und wenn man das logiſche Satzverhältniß darnach zu beſtimmen ſucht, daß in der Regel das Subject den Artikel habe, das Prädicat nicht, ſo vergißt man die bedeutenden Ausnahmen dieſer Regel ſelbſt im N. T., z. B. 2 Kor. 3, 17. ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστι

und 1 Joh. 3, 4. ἡ ἁμαρτία ἐστιν ἡ ἀνομία, wo alſo auch die Prädicate den Artikel haben. Dazu kommt, daß θεὸς zu den Worten gehört, welche häufig auch als Subject ohne Artikel ſtehen [1]). Wenn nun der prädicatiſche oder adjectiviſche Gebrauch von θεὸς in den bibliſchen Schriften ſchwer zu denken iſt, ſo ſcheint faſt, daß man θεὸς als Subject nehmen müſſe.

Vergleichen wir indeß bey Johannes die ähnlich geformten Sätze Joh. 4, 24. πνεῦμα ὁ θεὸς, und 1 Joh. 4, 8. 16. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, ſo entſteht ſchon daraus eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ὁ λόγος das Subject und θεὸς Prädicat ſey. Aber die eigentliche Entſcheidung liegt nicht ſowohl in der Form, als in dem Inhalte des Satzes. Wäre θεὸς das Subject, ſo würde der Satz heißen, Gott iſt der Logos. Wäre dieß nun ähnlich, wie Gott iſt die Liebe, zu verſtehen, ſo wäre der Logos etwas Eigenſchaftliches. Dann müßte man aber den Begriff des göttlichen Wortes aufgeben, und dafür, wider den bibliſchen Sprachgebrauch und die hiſtoriſche Erörterung des Logosbegriffs, den Begriff der Vernunft oder der Weisheit ſetzen. Oder man müßte ſagen, Joh. wolle behaupten, Gott ſey eben nichts anderes, als der Logos, was nach dem Sinne des Satzes ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν und dem Zuſammenhange der Logoslehre durchaus undenkbar iſt. Giebt nun dieſe Conſtruction keinen dem Zuſammenhange des Prologs entſprechenden Sinn, ſo bleibt nur übrig, θεὸς als Prädicatbegriff und ὁ λόγος als Subject zu nehmen. Dafür ſpricht auch entſchieden, daß ſowohl im erſten Verſe, als im zweyten ὁ λόγος das durchherrſchende Subject iſt, und dieſes durch das folgende οὗτος, welches ſich doch offenbar auf ὁ λόγος bezieht, beſtimmt hervorgehoben wird.

Bey dieſer Conſtruction des Satzes ſind im Zuſammen-

1) S. Winer Grammat. S. 115.

hange mit dem Vorhergehenden zwey Auslegungen denkbar. Entweder, Johannes will die in dem πρὸς τὸν θεὸν liegende Verschiedenheit des Logos von Gott, damit sie nicht mehr und weniger polytheistisch mißverstanden werde, durch den Satz von der Einheit des λόγος mit Gott wieder aufheben, so daß der Gedanke entstände, der hypostatische Logos sey nichts anderes, als Gott selbst, oder der immanente Logos, — oder aber Johannes will den in dem πρὸς τὸν θεὸν liegenden Begriff der Gemeinschaft oder unmittelbaren Beziehung des Logos zu Gott näher bestimmen, damit man sie nicht zu weit oder zu lose fasse.

Die erste Auslegung ist die der Alten [1]), sie liegt der kirchlichen Trinität zum Grunde. Aber bey allem Schein und Ansehn, das sie hat, muß ich ihr doch widersprechen, aus folgenden Gründen: Erstlich, warum hat Johannes den Gegensatz, den er so doch machen würde, nicht bestimmter ausgedrückt durch ein δὲ oder ἀλλά? Das καὶ wäre zu schwach und zweydeutig. Sodann, warum nimmt er in dem zusammenfassenden zweyten Verse den offenbar neuen Gedanken, den die Worte so enthalten würden, nicht wieder auf? Ferner wäre, wenn er die Subjectseinheit des Logos und des θεὸς hätte ausdrücken wollen, zu erwarten gewesen, daß er ὁ θεὸς geschrieben hätte. Wegen der möglichen Zweydeutigkeit des artikellosen θεὸς durfte der Artikel nicht fehlen. Endlich aber, was berechtigt uns, mit Theodor von Mopsvestia in dem πρὸς τὸν θεὸν den Nebengedanken des ἕτερον, der ἑτερότης des Logos, der freylich darin liegt, aber doch nur mittelbar, so stark zu urgiren, daß wir nöthig haben, uns im

1) Theodor v. Mopsv. z. B. sagt: μονονχὶ τοῦτο λέγων (nemlich mit dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος) ὅτι οὐκ ἦν ἕτερον, ἀλλ' ἡ τοῦτο, ὅπερ ἦν ἐκεῖνος, πρὸς ὃν ἦν, was er vergleicht mit Hebr. 1, 3., daß der Sohn das ἀπαύγασμα τῆς δόξης und der χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τ. θ. sey. Vergl. auch Ammonius in der Catene zu der St.

Folgenden nach einer monotheiſtiſchen Schwächung oder gar Aufhebung umzuſehen? In der That würde ſo die perſönliche Verſchiedenheit des Logos weniger beſchränkt, als geradezu aufgehoben. Dieß konnte aber gar nicht im Zwecke des Johannes liegen, der eben vorzugsweiſe von der Idee des λόγος προφορικὸς ausging.

Die zweyte Auslegung wird dagegen eben ſo ſehr durch den Zuſammenhang, als den Ausdruck gerechtfertigt. Joh. will ſagen, der uranfängliche Logos iſt πρὸς τὸν θεόν, d. h. iſt in ſolcher Gemeinſchaft mit Gott, ſteht in dem Verhältniß zu ihm, daß er θεὸς genannt werden kann. Findet nun irgend ein hiſtoriſcher, wenn auch noch ſo mittelbarer Zuſammenhang zwiſchen der Johanneiſchen und Philoniſchen Darſtellung Statt, ſo iſt θεὸς in demſelben Sinne zu nehmen, in welchem Philo den λόγος geradezu θεὸς ohne Artikel, zum Unterſchiede von ὁ θεὸς dem abſoluten Gottesſubjecte [1]), ja ὁ δεύτερος θεὸς nennt, aber mit dem ausdrücklichen Beyfügen, daß dieß nur ἐν καταχρήσει geſchehe. Wenn Johannes unter dem Logos, wie wir geſehen haben, eine reale göttliche Perſon verſteht, und doch als Chriſtlicher Apoſtel den monotheiſtiſchen Gottesbegriff gewiß in einem noch höheren Grade feſthält und ungleich reiner 17, 3. 1 Joh. 5, 20., als Philo, ſo kann er das θεὸς ἦν ὁ λόγος nicht weniger als Philo ἐν καταχρήσει verſtehen. So läge die Auflöſung des θεὸς in das adjectiviſche θεῖος nahe. Aber dieß iſt nach neuteſt. Sprachgebrauche unſtatthaft. Wir haben alſo das artikelloſe θεός, zum Unterſchiede von dem beſtimmten abſoluten Gottesbegriffe ὁ θεός, dem αὐτόθεος des Origenes, in dem unbeſtimmteren Sinne der göttlichen Natur, des göttlichen Weſens, zu nehmen [2]). So wird das

1) S. de Somniis p. 599. Vergl. Origenes Comment. in Ev. Ioan. Tom. 2. §. 1 - 3.

2) Origenes bemerkt a. a. O. §. 2., denen, welche hier Polytheismus fürchteten, müſſe man ſagen: ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι

Joh. θεὸς dem Pauliniſchen εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol. 1, 15. entſprechender. Dieſe Uebereinſtimmung mit der Pauliniſchen Lehrweiſe iſt eine hiſtoriſche Bewährung unſrer Auslegung, welche wir nicht verſchmähen dürfen, wenn auch der dogmatiſchen Analyſe daraus zunächſt der Nachtheil erwächſt, den Joh. Logos in einem Subordinationsverhältniſſe denken zu müſſen. Die Idee der Weſenseinheit liegt doch in der Joh. Darſtellung.

Joh. hat V. 1. das vorweltliche Seyn, Gottes-Verhältniß und Weſen des Logos kurz angegeben. Die wiederholende Zuſammenfaſſung der beyden erſten Hauptſätze des erſten Verſes ohne den dritten, V. 2., iſt in ſofern nicht müſſig, als ſie den Zweck hat, für die weitere Entwicklung den Hauptbegriff des uranfänglichen bey Gott Seyns des Logos hervorzuheben.

V. 3. Nach der Analogie der Philoniſchen Lehre, ſo wie der früheren Darſtellungen der σοφία, Proverb. 8, 30. Sir. 24, 5. 6. Weish. 9, 9., iſt der Satz: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο von der Weltſchöpfung (Geneſ. 1.) durch den Logos zu verſtehen. Der beſtimmtere philoſophiſche Ausdruck iſt τὸ πᾶν. Paulus hat regelmäßig τὰ πάντα. Aber, obwohl hier der Artikel fehlt, ſo iſt doch aus V. 10. klar, daß πάντα nichts anders iſt, als ὁ κόσμος [1]). Die Socinianiſche Auslegung von der neuen geiſtigen, ſittlichen Weltſchöpfung durch das Evangelium findet darin hinreichende Widerlegung, und es ſetzt wirklich eine ſtarke Macht des Vorurtheils voraus, wenn die Socinianiſchen Interpreten [2]) ſagen, der Zweck des Evangeliums und der

διόπερ καὶ ὁ Σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ: ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεὸς ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο.

1) Auch bey den Claſſikern ſteht πάντα ſo ohne Artikel, z. B. Anton. ad Se Ipsum 4, 23.

2) So Wolzogen.

ganze Zuſammenhang der Stelle ſprächen für ſie. Nicht nur ſagt Philo [1]), εὑρήσεις αἴτιον μὲν αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ, — ſondern Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2. bieten für unſre Auslegung eine ganz entſchiedene Schriftanalogie dar.

Johannes fügt dem affirmativen Satze den verſtärkenden negativen hinzu: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν, womit er ſagen will, daß πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ohne irgend einige Ausnahme gelte. Wozu dieß? Das antithetiſche Moment darin iſt unverkennbar. Zunächſt freylich liegt in den Worten nur, daß der göttliche Logos an allem Gewordenen ohne Ausnahme werkmeiſterlichen Antheil habe, das ausſchließliche Organ der Weltſchöpfung ſey. So könnte man glauben, Joh. wolle die Mehrheit der göttlichen Schöpfungsorgane verneinen. Allein dieſe lehrte damahls wohl Niemand. Dagegen war es eine herrſchende Lehre der Zeit, daß die Materie, ὕλη, vor der göttlichen Weltſchöpfung durch den Logos zeitlos vorhanden geweſen ſey als Stoff derſelben. War deßhalb der falſchen Gnoſis unmöglich, einen Fleiſch gewordenen Logos zu denken, ſo konnte es dem Joh. zweckvoll erſcheinen, dagegen zu behaupten, daß die Weltſchöpfung durch den Logos alles, was Welt ſey, ohne Ausnahme umfaſſe. Nun ſagt zwar Tholuck, Joh. hätte dann beſtimmt ſagen müſſen, daß überall nichts ſey, was nicht durch den Logos geworden ſey. So hätte freylich eine beſtimmtere Widerlegung lauten müſſen, welche in die entgegengeſetzte Denkweiſe genauer eingehen wollte. Aber für Joh., der Alles außer Gott als geworden, geſchaffen

1) De Cherubim §. 35. ed. Richter. I, 162. Mangey.

dachte, reichte aus zu ſagen, nichts ſey ohne den Logos geworden, was geworden ſey [1]).

Der Schluß des Verſes iſt diplomatiſch nicht ſicher. Einige Zeugen leſen ſtatt οὐδὲ ἕν, οὐδέν. Noch ſtreitiger iſt die Interpunction von ὃ γέγονεν, indem einige Auctoritäten damit den Vers ſchließen, andere es mit dem folgenden ἐν αὐτῷ verbinden, und entweder hier den Satz endigen, oder mit ὃ γέγονεν einen neuen Satz anfangen, der dann vollſtändig ſo lautet: ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, und bald ſo genommen wird, daß der Vorderſatz mit γέγονεν, bald ſo, daß er mit ἐν αὐτῷ ſchließt.

Die älteſte Leſeweiſe iſt οὐδὲ ἕν· Ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. So leſen die älteſten Alexandriner [2]). Dieſe Interpunction blieb bey den Griechiſchen Interpreten herrſchend, bis die Macedonianer daraus den Schluß zogen, der heil. Geiſt ſey ein γενητόν, ein κτίσμα [3]). Die Lateiner hielten ſie feſt und ſo iſt ſie in die Vulgata gekommen. Aber ſeit Chryſoſtomus und Theodor v. Mopsv. wird unter den Griechen je länger je mehr die Interpunction οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, welche Ambroſius einigen Alexandrinern und Aegyptiern zuſchreibt [4]), herrſchend, aus antihäretiſchen Rückſichten.

Die diplomatiſchen Auctoritäten geben in dieſem Falle keine Entſcheidung. Ob jene älteſte, wie Lampe aus Iren.

---

1) Herakleon, der die Antitheſe merkte, aber auch die Ungenauigkeit des Ausdrucks, legte den Satz ſo aus, daß er dem οὐδὲν hinzufügte, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει, wie es ſcheint, in dem Sinne, daß er von der Weltſchöpfung des Logos ausſchloß τὸν αἰῶνα καὶ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι, wovon er meinte, dieß ſey πρὸ τοῦ λόγου entſtanden. S. Orig. Tom. 2. §. 8.

2) Klemens, Origenes. So auch Herakleon, Ptolemäus u. A. S. beſonders Wetſtein zu d. St.

3) S. Epiphan. Haer. 69. Anchor. 75. Chryſoſt. Theophyl. Euthym. zu den St.

4) Zu Pſ. 118. Salva sit fidelibus illa distinctio, ſagt er, aber er fürchte bey der andern das Arian. Gift nicht, ſondern ehre die sacrae lectionis consuetudinem.

1, 8. vermuthet [1]), gnoſtiſchen, insbeſondere Valentiniſchen Urſprungs ſey, iſt ſchwer zu entſcheiden. Jedenfalls ſteht uns die Entſcheidung aus grammatiſchen und exegetiſchen Gründen durchaus frey.

Satz und Sinn ſind mit *οὐδὲ ἕν*, welches ſchon der äußeren Auctoritäten wegen vor *οὐδὲν* den Vorzug verdient, völlig geſchloſſen und verſtändlich. In ſofern ſcheint natürlich, *ὃ γέγονεν* mit dem folgenden *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* zu verbinden. Dem Erasmus empfahl ſich dieſe Verbindung beſonders dadurch, daß ſie, wie er ſagt, dem kettenförmigen Periodenbau [2]) dieſer erſten Verſe entſpreche. Allein dieſe Obſervation kann wenigſtens nicht entſcheiden. Jene Structur des Satzes iſt nicht ohne Johanneiſche Analogie, 1, 46. *ὃν ἔγραψε* — vergl. 1 Joh. 1, 1 ff. Aber iſt die entgegengeſetzte weniger richtig oder weniger Johanneiſch? *Οὐδὲ ἕν* ſchließt nicht nothwendig, ja es hat eher für das folgende *ὃ* eine anziehende, als abſtoßende Kraft. Weder wird durch Anſchließung des *ὃ γέγονεν* der Nachdruck des *οὐδὲ ἕν* geſchwächt, noch iſt der Anfang des folgenden Satzes mit *ἐν αὐτῷ* unrichtig oder unjohanneiſch. Auch hat *ὃ γέγονεν* mit *οὐδὲ ἕν* verbunden einen guten Sinn und Zweck, indem es das artikelloſe *πάντα* näher beſtimmt, als den Inbegriff des Gewordenen, was eben erſt der volle Begriff der Welt iſt. Dagegen giebt die andere Conſtruction keinen erträglichen Sinn. Wird *ἐν αὐτῷ* zu *ὃ γέγονεν* bezogen, was ſoll das heißen, was in dem Logos geworden iſt, war Leben? Soll *ἐν αὐτῷ* ſo viel ſeyn, als *δι' αὐτοῦ*, warum wird das beſtimmtere, ſchon geprägte *δι' αὐτοῦ* nicht wiederholt? Gerade in dieſen Sätzen iſt ein abſichtlicher oder unabſichtlicher Gebrauch Griechiſcher und Hebraiſirender Synonymen

1) Comment. I. 299.

2) Congruit, ſagt er, huius Evangelistae peculiari sermoni, fere membrum sequens ex praecedentis membri fine inchoare. — Semper ex proximo membro sumitur gradus sequentis.

undenkbar. Aber wenn wir auch annehmen, der Verf. wolle ſagen, alles durch den Logos Gewordene ſey Leben, d. h. lebendig, ſeine Schöpfung ſey eine lebensvolle, was ſoll dieß hier, in Verbindung zumahl mit dem folgenden καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων? Konnte Joh. je ſagen, das Leben des Gewordenen ſey das Licht der Menſchen? Schultheß faßt den Satz ſo, „was in dem Logos geworden iſt, ſich ihm gleichſam einverleibt hat, ein Vernunftweſen geworden iſt, d. h. die vom Logos Erleuchteten, das ſey Leben, lebendiger Geiſt, im Gegenſatz gegen das durch ihn Gewordene, die ἄλογα, die vernunftloſe Schöpfung.“ Aber ſowohl der Gedanke iſt fremd und unwahr, als die Unterſcheidung zwiſchen ἐγένετο δι' αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ grundlos. Γενέσθαι ἐν iſt gar nicht johanneiſch, am allerwenigſten in dieſem Sinne [1]). So würde bey dieſer Conſtruction der Sätze nur übrig bleiben, ἐν αὐτῷ mit dem folgenden ζωὴ ἦν zu verbinden. Der Joh. Sprachgebrauch wäre nicht dagegen, und der Gedanke, daß alles Gewordene in dem Logos ſein Leben, ſeines Lebens Quelle habe, iſt an ſich verſtändig, und entſpricht dem allgemeinen Zuſammenhange des Theologumenons auch bey Philo. Aber wie ſoll man dieß mit dem folgenden καὶ ἡ ζωὴ — in Verbindung ſetzen? Die Art, wie Joh. von der ζωὴ ἐν αὐτῷ zu dem φῶς τῶν ἀνθρώπων übergeht, deutet beſtimmt an, daß ζωὴ als Abſtractum und im allgemeinſten Sinne zu faſſen ſey. Dieß nöthigt, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν als einen Satz für ſich zu nehmen, und ſonach ὃ γέγονεν mit dem Vorhergehenden zu verbinden.

V. 4. Statt des erſten ἦν haben einige Auctoritäten und darunter Cod. D. ἐστιν. Schon Origenes kennt dieſe Leſeart [2]). Aber die vorhergehenden ἦν und ἐγένετο, be-

1) Joh. hat εἶναι ἐν, γενέσθαι ἐκ, aber nie γενέσθαι ἐν in der Bedeutung durch etwas werden.

2) Tom. 2. §. 13. Τάχα οὐκ ἀπιθάνως, ſagt er zwar von dem ἐστιν, aber ohne weitere exegetiſche Reflexion.

ſonders aber das nächſtfolgende, völlig ſichere ἦν verbürgen das außerdem hinlänglich beglaubigte ἦν, welches in demſelben Sinne zu nehmen iſt, wie V. 1. Semler verwirft beydes, ἦν und ἐστιν. Aber nicht daraus, daß urſprünglich weder ἦν noch ἐστιν geleſen wurde, iſt ἐστιν entſtanden, ſondern daraus, daß man den Satz außer ſeinem Zuſammenhange gern allgemein nahm. Daß ζωὴ zuerſt ohne Artikel ſteht, iſt kein Schutz für die Interpunction ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Den Abſtracten iſt eigen, ohne Artikel zu ſtehen [1]). Johannes nimmt zunächſt ζωὴ ganz allgemein und unbeſtimmt, und erſt, nachdem er es beſtimmt hat als ζωὴ ἐν τῷ λόγῳ, ſetzt er den Artikel καὶ ἡ ζωή. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν kann nicht unmittelbar aufgelöſt werden in αὐτὸς ζωὴ ἦν, 14, 6., obwohl dieß verwandt iſt. Vergleicht man 1 Joh. 5, 11. καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν, und die Formeln ὁ λόγος τῆς ζωῆς 1 Joh. 1, 1. und ἄρτος τῆς ζωῆς 6, 33. u. a., ſo rechtfertigt ſich die ſchon von den Alten [2]) beliebte Auslegung, nemlich dieſe: Alles Leben in der Welt hat ſeinen Grund und Quell in dem weltſchaffenden göttlichen Logos. So aus dem Vorhergehenden folgend, dient der Gedanke dazu, den nächſten Satz zu begründen, ſofern das Licht das Leben vorausſetzt. Ζωὴ ſchlechthin aber begreift das phyſiſche und ethiſche Leben zugleich in ſich. Weder der hiſtoriſche Zuſammenhang des Satzes mit dem Philoniſchen Theologumenon, noch der nächſte logiſche Zuſammenhang der Stelle erlaubt, unter der ζωὴ mit Lampe bloß die vita spiritualis, oder mit Kuinöl und mehreren Neueren die felicitas, die vita aeterna [3]) zu verſtehen. Unſtreitig entſpricht unſer Satz dem Philoniſchen, daß der

1) S. Winers Gramm. §. 18. 1.

2) Theodor v. Mops., Chryſoſtom. u. a.

3) Schon Euthymius kennt dieſe Art der Auslegung: Τινὲς δὲ καὶ ζωὴν καὶ φῶς εἶπον τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου, ὃ ἐπήγαγε τοῖς ἀνθρώποις, ὡς αἴτιον καὶ ζωῆς πνευματικῆς καὶ φωτὸς γνώσεως.

λόγος nicht bloß die Welt gebildet und geordnet habe, sondern auch dieselbe als ein lebendiges Ganzes erhalte und zusammenhalte [1]), so daß sie ohne ihn als ein Todtes auseinander falle. In diesem Sinne verstanden unsern Satz auch schon die Alten von der schöpferischen und allbelebenden Lebenskraft des Logos [2]). Wollte man die ζωὴ hier nur von dem geistigen Leben, oder der Glückseligkeit verstehen, so würde zwischen dem Begriffe der Weltschöpfung V. 3. und dem φῶς τῶν ἀνθρώπων das begründende Mittelglied fehlen, welches eben der Begriff des Lebens überhaupt ist.

Von dem Allgemeinen zu dem Besonderen fortschreitend [3]) sagt Joh. καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, d. h., der Logos, welcher die schöpferische Lebensquelle der ganzen Welt war, war insbesondere das Licht der Menschen. Der Artikel deutet auf das Licht der Menschen vorzugsweise, das ἀληθινόν, s. V. 8. und 9.

Φῶς und ζωὴ sind wesentlich zusammengehörige Begriffe, wie Finsterniß und Tod [4]).

Johannes gebraucht beyde Gegensätze vorzugsweise im ethischen Sinne, aber nach der Analogie des physischen Verhältnisses.

Das materielle Licht hat das Leben im Allgemeinen zu seiner Voraussetzung, aber es ist die Blüthe, die Verklärung,

---

1) Ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Philo de profugis §. 20.

2) Chrysostomus sagt Homil. 5. p. 38.: Nachdem Joh. von der Schöpfung der Welt gesagt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο u. s. w. ἐπάγει καὶ περὶ τῆς προνοίας λόγον: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν u. s. w.

3) Origenes, weil er dieß übersah und nicht beachtete, daß ἡ ζωὴ der als Lebensquell personifizirte Logos ist, meinte, ζωὴ sey hier nicht ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων, ἀλλ' ἡ ἐπιγινομένη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ.

4) In unsrer Sprache ist diese Zusammengehörigkeit angedeutet in Ausdrücken, wie Lebenslicht, Todesnacht. S. Wetstein zu d. St.

gleichsam das geistige Princip des Lebens, das Princip der Erkennbarkeit und feineren Gestaltung der Dinge. Ohne Licht kein wahres Leben. So bezeichnet auch das Licht auf dem geistigen Gebiete das Princip der Erkenntniß, der Offenbarung, der Wahrheit und Weisheit. Es ist der unmittelbare Ausdruck der Weisheit, s. Weish. Salom. 7, 25 ff.

Johannes denkt Gott selbst als reinstes, heiligstes Lichtwesen, das in seiner Gemeinschaft keine Finsterniß dulde, 1 Br. 1, 5. So ist auch der allbelebende Logos wesentlich Licht, das Licht der Menschen vorzugsweise, aus welchem sie alle Wahrheit und Weisheit, alle Klarheit und Reinheit des Geistes empfangen.

In diesem Zusammenhange ist unmöglich τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων durch den abgeleiteten Begriff eines Lehrers der wahren Religion abzuschwächen. Johannes denkt hier noch gar nicht an den historischen Christus, sondern an die allgemeine, auf die Erscheinung Christi vorbereitende Wirksamkeit des uranfänglichen Logos in der Welt überhaupt.

V. 5. möchte ich in seiner Verbindung mit V. 4. so fassen: Und so (καὶ), als das Licht der Menschen, schien (leuchtete) der Logos in der Finsterniß.

Des Lichtes Natur ist zu leuchten (φαίνειν), Licht zu verbreiten. Sein natürlicher Gegensatz und Gegenstand ist die Finsterniß. Es will und soll diese durchdringen, und so vertreiben. Wie φῶς ist auch ἡ σκοτία ein ethischer Begriff, und bezeichnet als Abstractum hier die Gesammtheit, nicht die Einzelheit der Menschen (ἐσκοτισμένοι), sofern die Menschheit von Irrthum und Sünde beherrscht wird, sittlich und bewußter Weise nicht aus Gott ist. Joh. leugnet den göttlichen Zug, den göttlichen Saamen in der Menschheit von Natur nicht. Aber in der historischen Entwicklung der Menschheit sind immer nur Einzelne empfänglich für das göttliche Licht, s. V. 12, die Gesammtheit, Masse ist finster, liebt die

Finſterniß mehr, als das Licht, 3, 19. und liegt im Böſen, 1 Joh. 5, 19.

Das Präſens *φαίνει* drückt nicht zeitlos das Eigenſchaftliche des Lichtes aus, ſondern das Factum des Leuchtens. Aber es iſt kein rhetoriſches hiſtoriſches Präſens, ſondern ſoll die fortwährende leuchtende Thätigkeit des Logos in der Weltgeſchichte von Anfang an ausdrücken. Dabey mag Joh. vorzugsweiſe an die altteſtam. Offenbarungsreihe gedacht haben, aber nicht ausſchließlich. Denn er kennt nach 12, 32. 10, 16. auch eine vorbereitende Offenbarung in der Heidenwelt.

Καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ [1]) *οὐ κατέλαβεν*, — mit dieſem auch rein hiſtoriſchen Satze ſchließt Joh. die allgemeine Betrachtung des Logos.

In dem Bisherigen iſt *καὶ* immer nur rein verknüpfend gebraucht worden, von Sätzen, welche auf- und aus einander folgen, ohne Gegenſatz. So könnte man denken, es zeige auch hier an, daß das *ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε* eben nur daraus folge, daß das Licht in der Finſterniß, ſeinem Gegenſatze, ſcheine. Aber, um das Verhältniß der beyden Sätze richtig zu beſtimmen, fragt ſich vorerſt, was heißt *οὐ κατέλαβε*?

Καταλαμβάνειν iſt urſprünglich und im Allgemeinen, etwas erfaſſen, ergreifen, in Beſitz nehmen, ſo geiſtig, wie leiblich. Die Bedeutung des geiſtigen Ergreifens, Begreifens, Verſtehens u. ſ. w. iſt bey den Claſſikern außer Zweifel. Iſt doch *κατάληψις* ſchlechthin der Begriff. Um aber gleich den Helleniſtiſchen Sprachgebrauch feſtzuſtellen, ſo gebraucht Philo das Wort ſowohl von der ſinnlichen Wahrnehmung, als dem geiſtigen Begreifen, dem Begreifen des *νοητὸν* durch die *νόησις* [2]). Vergl. auch

1) Die Leſeart *αὐτὸν* B. 13. u. a., aus V. 11. und 12. entſtanden, zeigt richtig an, daß Joh. ſich das Licht und Leben allerdings als perſönlichen Logos dachte.

2) S. de nom. mut. §. 1. und 2.

Sir. 15, 1. von dem Erfaſſen der Weisheit. Das Medium ſteht AG. 4, 13. 10, 34. von dem erfahrenden Verſtehen u. ſ. w. Joh. insbeſondere liebt λαμβάνειν von der geiſtigen Annahme und Aneignung als bildlichen Ausdruck für πιστεύειν.

Vergleichen wir nun die augenſcheinlichen nächſten Parallelen V. 10. 11. 12., ſo iſt durch den Zuſammenhang, wie durch den Sprachgebrauch, den allgemeinen und den beſonderen Johanneiſchen, vollkommen gerechtfertigt, den Satz ſo zu verſtehen: die Finſterniß hat das in ihr ſcheinende Licht nicht aufgenommen, nicht erkennend und ergreifend ſich angeeignet. Johannes hätte eben ſo gut ἔλαβε V. 12. gebrauchen können, aber das Compoſitum κατελ. verſtärkt den Begriff der aufnehmenden Thätigkeit, entſprechend etwa unſrem ergreifen, während das παραλαμβάνειν V. 11. mehr die Idee der perſönlichen Aufnahme, wie die eines Gaſtfreundes, ausdrückt.

Wenn wir nun hiernach die Verbindungspartikel καὶ näher beſtimmen wollen, ſo fragt ſich, wie ſich Joh. das Leuchten des göttlichen Lichtes in der menſchlichen Finſterniß gedacht habe, ob ſo, daß es in der Natur des göttlichen Lichtes liegt, die Finſterniß erhellen zu wollen, und in der Natur der Finſterniß, das Licht begierig aufzunehmen und ſich ſo in dem Lichte aufzuheben, oder ſo, daß von der Finſterniß als dem reinen Gegenſatze des Lichtes nichts anderes zu erwarten ſey, als Widerſtand? Johannes hat das Letztere beſtimmt 3, 19., und in anderer Art auch ſonſt ausgedrückt. Ja er findet eben in dieſem natürlichen Gegenſatze eine beruhigende Erklärung von der Erſcheinung des Widerſpruchs gegen Chriſtus in ſeinem Volke. In dieſem Falle wäre die Verbindung der Sätze dieſe: Da der erleuchtende Logos in der Finſterniß ſchien, ſo war es natürlich, daß er keine Aufnahme fand. Allein dieſer Gedanke iſt im Vorhergehenden gar nicht motivirt oder vorbereitet. Da Joh. den ſchöpferiſchen Logos als die

göttliche Lebens- und Lichtkraft ſchildert, ſo iſt eher der Gedanke zu erwarten, daß der göttliche Logos, wie das ſchöpferiſche Leben von Allem, ſo auch die heilige Kraft und Macht ſey, alle Finſterniß zu erleuchten. Iſt dieß der natürliche Gedankengang, ſo kann Joh. das οὐ κατέλαβε nur als abnorme geſchichtliche Erſcheinung betrachtet, und das καὶ nur adverſativ gedacht haben, ſo daß in einer mehr periodiſchen Satzverbindung δέ, oder ἀλλὰ ſtehen würde. Dieß ſchließt nicht aus, daß Joh. es der Natur der Finſterniß gemäß fand, dem Lichte zu widerſtreben. Nur iſt dieſer Gedanke hier nicht unmittelbar ausgedrückt.

Die meiſten Griechiſchen Ausleger [1]) und einige neuere, z. B. L. Bos [2]), und neuerdings noch Schultheß [3]), verſtehen das κατέλαβεν von dem feindlichen Ergreifen, Ueberwältigen, Unterdrücken, ſo daß Johannes ſagen würde, die Finſterniß habe das ſcheinende Licht nicht unterdrückt oder zu unterdrücken vermocht [4]). Der Gebrauch des Wortes in der Bedeutung des feindlichen Ergreifens, Gefangennehmens, des Befallens z. B. von Krankheiten, des Ueberfallens von der

1) Origenes Tom. 2. §. 21. 22. Καὶ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ τοῦτο τὸ φῶς, δοκεῖται μὲν ὑπ' αὐτῆς, οὐ καταλαμβάνεται δέ. Er ſchwankt aber in der näheren Beſtimmung des Sinnes. Wenn er denſelben ſo faßt, daß die träge Finſterniß dem ſchnellen, feinen Lichte nicht folgen könne, ſo nimmt er καταλαμβάνεται, wie Röm. 9, 30. 31. Aber er ſagt auch, wenn das Licht die Finſterniß verfolgen wolle, ſo müſſe dieſe, ſobald ſie ſich dem Lichte feindlich nahe, verſchwinden. — Chryſoſtomus erklärt aber οὐ κατέλαβεν beſtimmt davon, daß das Licht der Finſterniß unüberwindlich ἀκαταγώνιστον ſey, οὔτε ὁ θάνατος αὐτοῦ (neml. τοῦ φωτὸς) περιεγένετο, οὔτε ἡ πλάνη. Ammonius in der Catene ἀεὶ περικρατεῖ ἡ ἀλήθεια, οὐ μὴν τὸ ψεῦδος περιγίνεται τῆς ἀληθείας. Ebenſo Euthymius und Theophylakt. Aber Cyrill erklärt κατέλαβεν durch ἔγνω.

2) Exercit. philol. in N. T. p. 54 sq., ſ. Lampe zu d. St. Auch Wetſtein ſcheint dieſer Ausleg. geneigt.

3) Der Neuteſtam. Logos, S. 516. und 564.

4) Schultheß ſo: „Das Licht leuchtet ſchon, denn (καί?) die Finſterniß vermochte es nicht zu erdrücken oder zu erſticken."

Nacht, ist in der classischen und biblischen Sprache unbestreitbar [1]). Die Präposition κατὰ giebt in der Composition dem Verbum oft die Bedeutung des Feindlichen. Joh. gebraucht auch selbst das καταλαμβ. 12, 35. von dem feindlichen Ergriffen- und Ereiltwerden derer, welche das Licht nicht benutzen wollen, von der Gewalt geistiger Finsterniß. Hiernach aber würde man doch unsere Stelle nur so übersetzen dürfen, die Finsterniß hat das Licht nicht überwältigt, oder gehemmt und aufgehalten, vergl. Röm. 1, 18. κατέχειν. Der Begriff der Unterdrückung oder Erstickung liegt unmittelbar nicht in dem Worte, eben so wenig, wie die von jenen Auslegern hinzugedachte Vorstellung, daß die Finsterniß nicht vermocht habe, das Licht zu ersticken.

Das Entscheidende aber gegen diese Auslegung liegt im Zusammenhange der Stelle. Offenbar sagt Joh. V. 5. von dem Logos im Allgemeinen, was er V. 10. und 11. von der historischen Erscheinung Christi wiederholt sagt, daß die Welt, die Seinigen, ihn nicht aufgenommen hätten, obwohl das Gegentheil zu erwarten gewesen wäre. Dabey versteht sich, daß er überzeugt ist, daß die Finsterniß der Welt das Licht Gottes nicht zu überwältigen vermag. Gott ist größer als Alles, also auch sein Licht, sagt Joh. 10, 29. Aber er sagt dieß hier nicht. Hier spricht er mit Wehmuth von der Erscheinung der vorchristlichen und christlichen Zeit, daß das heilige Licht von jeher und fortwährend Widerspruch von der Finsterniß erfahren habe. Dieser, fast möchte ich sagen, tragische Ton geht durch sein ganzes Evangelium, 3, 19. 12, 37 ff. u. a. und durch seinen ersten Brief hindurch. Auch Paulus läßt diesen Ton erklingen Röm. 1, 18 ff. Der tragische Gedanke des schneidenden Widerspruchs, daß die Welt, die Christus erlösen wollte, den Heiligen Gottes ans Kreuz geschlagen,

1) S. Wetstein und Raphelius zu d. St.

liegt tief in der apostolischen Weltbetrachtung, es ist ihr heiliger Schmerz. Der Zusammenhang der Gedanken des Joh. im Prolog ist offenbar dieser: Wie Christus, als er in der Welt voller Gnade und Wahrheit erschien, selbst unter seinem Volke Widerspruch und Verfolgung erfuhr, V. 11. vergl. 12, 37 ff., so wurde das göttliche Licht von jeher in der Welt nicht aufgenommen von der Finsterniß. Jene besondere, sonst so befremdliche Erscheinung erklärt sich aus dieser allgemeinen Erfahrung und Ordnung der Geschichte, daß Licht und Finsterniß einander ausschließen und verfolgen. So gehört der Satz V. 5. zu den apologetischen Elementen des Evangeliums, und ist ein allgemeines Princip derselben.

Diese Betrachtungsweise hat in ihrer populären Gestalt vollkommene Wahrheit. Der Gedanke wäre trostlos und unwahr, wenn der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß nicht bloß ein geschichtlich allgemeiner wäre, sondern ein absolut nothwendiger, kurz ein dualistischer. Aber nach Joh. ist es ein Gegensatz der sittlichen Welt, der Freiheit, der in dem Grade, in welchem die Menschen, wie sie alle können und sollen, s. V. 7. ἵνα πάντες πιστεύσωσι, sich dem göttlichen Logos gläubig zuwenden wollen, verschwindet, s. 5, 40. 8, 31 – 47. 1 Joh. 2, 8. [1]).

I, 6 — 18.

Die Erscheinung und Wirksamkeit des göttlichen Wortes, Lebens und Lichtes in Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne Gottes.

Indem Joh. zu dem historischen Christus übergeht [2]), bezeichnet er zuerst V. 6 – 8. das Verhältniß des Täufers

1) Aehnlich, aber nur in der praktischen Anwendung, faßt den Zusammenhang der Gedanken Chrysostomus zu d. St. εἰ δὲ μὴ πάντας εἶλε (τὸ φῶς), μήτε τοῦτο θορυβείτω, οὐδὲ γὰρ ἀνάγκη καὶ βίᾳ, ἀλλὰ βουλήσει καὶ γνώμῃ προσάγεται ἡμᾶς ὁ θεός.

2) So faßt den Zusammenhang Theodor v. Mopsv.: μετελήλυθως ἐπὶ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ υἱοῦ, τίνα ἂν εὗρεν ἀρχὴν ἑτέραν, ἢ τὰ κατὰ τὸν Ἰωάννην;

zu Chriſto (vergl. 1, 19 ff.), wie derſelbe von Gott geſandt geweſen, nicht das wahrhaftige Licht ſelbſt zu ſeyn (vergl. 1, 20.), ſondern von dem Erſchienenſeyn deſſelben Zeugniß abzulegen und den Glauben an daſſelbe in Allen vorzubereiten (vergl. 1, 23.).

V. 6. ſteht ἐγένετο ἄνθρωπος in keinem die Perſon des Täufers abſichtlich verringernden Gegenſatze gegen ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος u. ſ. w., ſondern iſt der natürliche Anfang einer Bezeichnung, die von dem Allgemeinen der hiſtoriſchen Erſcheinung ἐγένετο ἄνθρωπος zu dem Beſonderen ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ und dem Namhaften, ὄνομα u. ſ. w. fortſchreitet. Chryſoſtomus nahm ἐγένετο mit ἀπεσταλμένος verbunden für ἀπεστάλη. Aber wozu dieſe Periphraſe, und warum dann ἐγένετο und nicht ἦν? Ἐγένετο bezeichnet für ſich, wie Luk. 1, 5. ἐγένετο — ἱερεύς τις — die hiſtoriſche Erſcheinung, welche durch ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ als göttliche Sendung näher beſtimmt wird, vergl. Maleachi 3, 1., weil eben hierauf die Sicherheit des Joh. Zeugniſſes beruht.

V. 7. Der Zweck der Sendung des Johannes (οὗτος ἦλθεν) wird zuerſt allgemein, εἰς μαρτυρίαν, dann beſtimmter, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, angegeben. Er ſollte Zeugniß geben von dem wahrhaftigen Lichte, dem Meſſias, nemlich, daß er erſchienen ſey in der Welt, unter den Seinigen, daß der Menſchgewordene Logos unter den Menſchen wohne, ſ. V. 15. 26. 31. Μαρτυρία iſt, wie V. 19. 32. 34., das Zeugniß von der Wirklichkeit einer Thatſache, einer Erfahrung, nicht die Belehrung über etwas im Allgemeinen, auch nicht die Verkündigung. Dieß letztere iſt τὸ κήρυγμα. Das Zeugniß des Johannes beruhete nach V. 33. auf einer göttlichen Offenbarung. Der Zweck dieſes Zeugniſſes war, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ, d. h. durch ihn, den Täufer [1]),

1) Grotius ſagt δι' αὐτοῦ nempe τοῦ φωτός, scilicet in Deum. Aehnlich Semler. Aber die regelmäßige Conſtruction nöthigt,

ſollten Alle, welche ihn hörten, zum Glauben an das erſchienene, wahre Licht zubereitet werden, ſ. V. 23. *Πιστεύσωσι* ſteht ſchlechthin von dem Glauben an den Meſſias. Man kann dabey aus dem nächſten Zuſammenhange *εἰς τὸ φῶς* (ſ. 12, 36.) hinzudenken.

V. 8. Des Täufers Beruf war nur, von dem Meſſianiſchen Lichte zu zeugen, nicht es ſelbſt zu ſeyn. Daher V. 7. *ἵνα πιστ. δι' αὐτοῦ*, nicht *εἰς αὐτόν*.

Ἵνα μαρτυρήσῃ iſt nicht von dem aus V. 7. wiederaufzunehmenden *ἦλθεν*, ſondern dem nächſtvorhergehenden *ἦν* abhängig. Aehnlich iſt 9, 3. 13, 18. So möchte wohl die Conſtruction des *ἵνα* mit *εἶναι* überhaupt geltend gemacht werden können, in der Bedeutung des Sollens. Aehnlich wäre *εἶναι* mit *εἰς τὸ* und dem Infinitiv Luk. 5, 17.

V. 9. Auch der von Gott geſendete Täufer war ein Licht, ein erleuchtender Lehrer, ſ. 5, 35., aber er war nicht das Meſſianiſche Licht vorzugsweiſe, *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*. Das *ἀληθινὸν* iſt bey Johannes die Vollkommenheit, das urbildliche, ewige, himmliſche Weſen der Dinge im Gegenſatze gegen die unvollkommenen irdiſchen Abbilder oder Nachbilder, z. B. 6, 32. 15, 1., vergl. Luk. 16, 11. So iſt Chriſtus das urbildliche, ewige Licht des Logos, gleichſam das Licht ſelbſt [1]), der Täufer Johannes nur ein abgeleitetes, mitgetheiltes, vorbereitendes.

Einige Lat. Auctoritäten (Ver. bey Blanchini, Mart. bey Sabatier) verknüpfen V. 9. mit V. 8. durch ein hinter erat eingeſchobenes enim. Andere (Brixiens.) machen die Verbindung durch autem. Beyde Leſearten, rein exegetiſcher Art, haben keine Auctorität. Bey dem unperiodiſchen Character dieſer erſten Sätze iſt jede genauere Verbindung

---

δι' αὐτοῦ auf den Täufer, den Bezeugenden, zu beziehen. Die Relation des *πιστεύειν εἰς θεόν* iſt hier fremd.

1) Euthym.: *Κυρίως, φῶς. Τὸ τοιοῦτον σχῆμα τοῦ λόγου* (Redefigur) *τὸ καθ' ὑπεροχὴν ἀσύγκριτον ὑποφαίνει.*

des Satzes mit dem vorhergehenden unwahrſcheinlich. Auch die ſonſt ſcheinbare Conjectur von R bey Bowyer, ὅτι einzuſchieben vor ἦν, und ſo den ganzen Satz zu einer näheren Beſtimmung des ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τ. φωτὸς zu machen, iſt wider den bisherigen Styl des Prologs. Müßte dann nicht auch ἦν unmittelbar zu ἐρχόμενον geſetzt werden? Aber wie iſt die Verbindung beyder Sätze zu faſſen? Die Entſcheidung hängt von der näheren Beſtimmung der Conſtruction des Satzes ab, die wegen des zweydeutigen ἐρχόμενον ſtreitig iſt. Auf den erſten Anblick ſcheint am natürlichſten, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον mit πάντα ἄνθρωπον zu verbinden. Die Alten wenigſtens vermiſſen dabey den Artikel vor ἐρχόμενον nicht; wiewohl, wenn ἄνθρωπον fehlte, und alle Zweydeutigkeit vermieden werden ſollte, der Artikel ſtehen müßte. Aber ohne Anſtoß conſtruiren ſo ſchon Origenes [1]), die Peſchito, Chryſoſtomus, Cyrill [2]), Theophylakt und Euthymius. Durch die Vulgata iſt dann dieſe Conſtruction auch in die Luther. Bibelüberſetzung [3]) gekommen, und unter den älteren Auslegern etwa bis auf Grotius herrſchend [4]). Der Sinn des ſo conſtruirten Satzes wird in der Regel ſo beſtimmt: Das war das wahrhaftige Licht (Vulgata: erat lux illa vera), welches jeden Menſchen erleuchtet, der in die Welt kommt, d. i. geboren wird. Dr. Paulus faßt das Letztere ſo: „jeden Menſchen, der irgendwo geboren wird.“ Man vertheidigt dieſe Auslegung durch Vergleichung der Rabbiniſchen Formel בּוֹא בָעוֹלָם, geboren werden, oder Menſch werden, ſo daß כָּל בָּאֵי עוֹלָם

1) Tom. 20. ed. Lomm. Vol. 2. p. 274.

2) Cyrill nemlich löſt es ſo auf: ἑκάστῳ τῶν εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σοφίας — ἐντίθησι φῶς.

3) In der erſten Ausgabe, 1522.

4) Vergl. Schott, Comment. de loco evang. Ioan. Cap. 1, v. 9 - 14. in den Opusc. acad. Vol. 1. p. 1 - 54.

ſo viel iſt, als alle Menſchen[1]). Johannes, meinte man, folge auch ſonſt, 18, 37. vergl. 16, 21. 28. 12, 46., dieſem Sprachgebrauche. Auch ſcheint der Gedanke, daß das wahrhaftige Licht alles, was Menſch wird, erleuchte, an ſich wahr und dem Zuſammenhange nicht widerſprechend. Dagegen aber iſt Folgendes zu bemerken: Nach der Rabbiniſchen Formel hätte Johannes ſchreiben müſſen, *πάντα ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*. Denn niemahls fügt dieſe das überflüſſige אדם (*ἄνθρωπος*) oder dergleichen hinzu. Aber kennt nur Joh. überhaupt jenen Rabbin. Sprachgebrauch? In der einzigen Stelle, die einigen Schein hat, 18, 37., *εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον*, iſt das Letztere keine reine Wiederholung von *γεγέννημαι*, ſondern, wie die Vergleichung von 3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. lehrt, der beſtimmtere Ausdruck der Erſcheinung, der Sendung Chriſti zu ſeinem Amte. Geſetzt, Joh. verbände *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* mit *πάντα ἄνθρωπον* in dem angegebenen Sinne, was für ein höchſt müſſiger und durch ein eingeſchobenes irgendwo nur willkührlich bedeutſamer gemachter Zuſatz[2])! Und was für eine Conſtruction? Will man nicht etwa dem *ἦν* ganz willkührlich eine beſondere Emphaſis geben[3]), ſo hat der Satz ohne die Ergänzung eines Demonſtrativums vor *ἦν* weder Vollſtändigkeit noch Haltung. Ergänzt man aber etwa *τοῦτο*, ſo wird V. 9. mit V. 8. (*οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*) in einen Gegenſatz gebracht, der, wenn ihn Johannes gemeint hätte, auch beſtimmter ausgedrückt wäre.

---

1) S. Lightfoot, Schoettgen zu d. St. und Buxtorf Lexic. Talmudic. unter כל.

2) Oder will man mit Euthymius die ganz und gar leere Emphaſis einſchieben: *εἰς τὸν ἀληθῆ κόσμον τῶν ἀρετῶν*?

3) Etwa, wie Euthymius, der die Stelle ſo faßt: *ἦν ἀεί, κατὰ τὴν ἐκτεθεῖσαν ἀνωτέρω 1, 1 - 5. θεολογίαν. ὡς μὲν οὖν θεὸς, ἦν ἀεί· ὡς δὲ ἄνθρωπος, ἤρξατο τοῦ εἶναι.*

So ist allein richtig, wie schon Theodor von Mopsv. gethan zu haben scheint[1]), ἐρχόμενον mit ἦν τὸ φῶς zu verbinden. Diese Verbindung ist, da ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον bestimmt als Zwischensatz heraustritt, leicht und sicher zu erkennen[2]).

Bey dieser Construction des Satzes ist aber eine zwiefache Auslegung denkbar. Entweder man nimmt ἦν — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον als periphrastisches Präteritum, oder wegen des sonst futurisch gebrauchten ἐρχόμενον als ein relatives Futurum.

Je nachdem man der einen oder der andern Structur folgt, wird der Sinn und Zusammenhang von V. 9. bis 14. wesentlich ein anderer[3]).

Nach classischem Sprachgebrauch wäre ἦν — ἐρχόμενον als periphrastisches Futurum (erat venturum) unmöglich. Auch im N. T. wäre dieß das einzige Beyspiel. Aber der eigenthümliche neutestam. Gebrauch des ἐρχόμενος, η, ον, von dem Zukünftigen, — z. B. Mark. 10, 20. ὁ αἰὼν ἐρχόμενος, vergl. Luk. 18, 30. Joh. 16, 13. 18, 4. τὰ ἐρχόμενα, Apok. 1, 4. 8. 4, 8., wo es

1) In der Catene zu V. 10. nemlich sagt er: εἰπὼν τὸ, Ἐρχόμενον εἰς τ. κόσμον, περὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ καλῶς ἐπήγαγεν τὸ, Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, ὥστε δεῖξαι, ὅτι τὸ Ἐρχόμενον πρὸς τὴν διὰ σαρκὸς εἶπεν φανέρωσιν.

2) Auf keinen Fall kann die Getrenntheit des ἐρχόμενον von ἦν uns bestimmen, mit F. Socin und Schmalz ἐρχόμενον mit ὃ φωτίζει so zu verbinden, daß der Sinn dieser ist: das Licht, — welches alle Menschen erleuchtet, da es in die Welt kam, oder indem es in die Welt kommt. Auch so wäre ἐρχόμενον εἰς τ. κ. eben so müssig, als schleppend und unklar dazu, und die Schwierigkeit, das für sich stehende ἦν ohne Demonstrativum zu construiren, wäre nicht beseitigt. Noch weniger kann man sich zu der gewaltsamen Umstellung des Satzes, die Benoit vorschlägt, entschließen: τὸ φῶς, ὃ ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἦν τὸ ἀληθινόν.

3) Vergl. hier besonders Dr. Bleeks vortreffliche Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lückeschen Commentar. Erste Abth. Aus Kap. 1. und 2. in den Theol. Studien und Kritiken. 1833. Heft 2. S. 414 ff.

in der Formel ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος als reines Futurum ſteht, — ſcheint die Ausnahme hier zu entſchuldigen, ja zu empfehlen. Dazu kommt, daß ὁ ἐρχόμενος faſt techniſch von dem zukünftigen Meſſias gebraucht wird, z. B. Matth. 11, 4. Luk. 7, 19. 20. AG. 19, 4. Joh. 6, 14. 11, 27., in welchen beyden letzteren Stellen es, wie hier, mit εἰς τὸν κόσμον verbunden iſt. Hiernach würde man den Satz ſo faſſen können: Das wahre Licht ſollte erſt kommen, war das kommenſollende, noch nicht gekommene. Dafür ſcheint endlich auch der Zuſammenhang der Sätze von V. 10 - 14. zu ſprechen. Denn, da erſt V. 14. beſtimmt geſagt wird, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ſo könnte man denken, alles Vorhergehende ſey von der Wirkſamkeit des Logos vor ſeiner Menſchwerdung in Jeſu Chriſto zu verſtehen, alſo von dem im alten Bunde verheiſſenen und geweiſſagten, und auch zur Zeit, als der Täufer zu zeugen anfing, noch nicht öffentlich erſchienenen φῶς ἀληθινόν [1]).

Allein bey allem Scheine müſſen wir dieſe Auslegung doch verwerfen.

Denn, was zuerſt den Sprachgebrauch betrifft, ſo iſt die techniſche Meſſianiſche Formel, ὁ ἐρχόμενος, auf Pſ. 118, 26. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου zurückzuführen (ſ. Matth. 21, 9. Joh. 12, 13. Matth. 23, 39.). Hiernach iſt ὁ ἐρχόμενος nicht irgend ein zukünftiger, ſondern der beſtimmte, den Weiſſagungen gemäß kommende (kommenſollende) Meſſias, und ſteht deßhalb eben ſo regelmäßig als nothwendig mit dem Artikel. Da der Artikel fehlt, ſo findet dieſe Formel auch hier keine unmittelbare Anwendung, um ſo weniger, da ſie weſentlich an dem Maſculinum zu haften ſcheint. Geſetzt aber, Joh. hätte nach jener Formel geſchrieben τὸ ἐρχόμενον, ſo würde der Satz ſo lauten: Es war das wahre Licht, welches alle

1) S. Kuinöl und Olshauſen.

Menſchen erleuchtet, dasjenige, das da kommen ſollte, das erwartete, verheiſſene. Damit aber würde ein im Zuſammenhange durchaus fremder, ja unnützer Gedanke entſtehen. Indeß könnte Joh. dem allgemeineren neuteſt. Gebrauch des ἐρχόμενος für ἐλευσόμενος oder ἐσόμενος, gefolgt ſeyn, und man könnte den Satz wegen des Zuſammenhanges mit V. 6 – 8. von der unmittelbar nächſten Zukunft verſtehen, davon, daß das wahrhaftige Licht, als Johannes zeugte, noch nicht erſchienen, aber im Begriff war zu erſcheinen. Aehnlich wird ἔρχεται Joh. 4, 23. 5, 23. von dem eben eintretenden und zum Theil noch bevorſtehenden gebraucht, vergl. 1, 15. 27. 30., ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος. Aber zweytens der Zuſammenhang der Stelle führt, genauer betrachtet, gerade zur entſchiedenen Verwerfung jener Auslegung. Wenn V. 9. geſagt werden ſollte, entweder der Täufer ſey nicht das wahre Licht ſelbſt (V. 8.) geweſen, weil dieſes damahls noch zukünftig, oder erſt im Begriff geweſen ſey zu erſcheinen, oder der Täufer ſey εἰς μαρτυρίαν erſchienen, um auf die nächſt bevorſtehende Erſcheinung des Meſſianiſchen Lichtes vorzubereiten, ſo würde in beyden Fällen ein ſehr unklarer und im erſten Falle ein faſt müſſiger Gedanke entſtehen, auch in beyden Fällen, beſonders in dem letzten, die genauere Verbindung der Sätze nicht fehlen dürfen. Allerdings iſt erſt V. 14. von der Menſchwerdung, der hiſtoriſchen Erſcheinung des Logos beſtimmt die Rede. Wenn man nun daraus ſchließt, daß alles Vorhergehende auf das Seyn und Wirken des Logos vor ſeiner Menſchwerdung bezogen werden müſſe, daß alſo, wie Johannes V. 1 – 5. das uranfängliche Seyn und Wirken des Logos überhaupt, ſo V. 6 – 9. die nahe Zukunft deſſelben im Fleiſche zur Zeit des Täufers ſchildere, in Verbindung mit ſeinem Walten in der alten Zeit überhaupt V. 10., und unter den Juden insbeſondere V. 11 – 13.: ſo iſt dieß zwar ſehr ſcheinbar und gefällig, wird aber durch eine genauere Erörterung der einzelnen Sätze

V. 10. 11. 12. 13., ſo wie des ganzen Gedankenganges entſchieden widerlegt. Denn V. 11 - 13. kann ſchon wegen des τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ V. 12., von der altteſtamentlichen Wirkſamkeit des Logos gar nicht verſtanden werden, ſondern nur von dem hiſtoriſchen Chriſtus. Ferner, verſteht man V. 10. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν von dem Daſeyn des Logos in der Welt überhaupt, ſo würde der ganze Vers eine eben ſo müſſige, als unklare Wiederholung von V. 1 - 5., namentlich V. 4. und 5. ſeyn. Müßte man nun deßhalb jene Worte von der hiſtoriſchen Erſcheinung des Logos verſtehen, ſo würde dadurch gegen das futuraſcirende ἦν — ἐρχόμενον V. 9. ein Gegenſatz hervortreten, der dem Zuſammenhange der Verſe 9 - 13., wie ihn eben jene Auslegung beſtimmt, geradezu widerſpräche, oder Joh. müßte willkührlich hin und herfahrend bald von der hiſtoriſchen Erſcheinung des Logos, bald von der Wirkſamkeit deſſelben vor ſeiner Menſchwerdung, alſo eigentlich zuſammenhangslos geſchrieben haben.

So werden wir auf alle Weiſe zu der entgegengeſetzten Auslegung (ἦν — ἐρχόμενον für ἦλθεν) getrieben. Dieſe rechtfertigt ſich aber zunächſt durch den Zuſammenhang des Prologs.

Offenbar iſt V. 6., 7. und 8. von dem unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Chriſti vorhergehenden, ja zum Theil gleichzeitigen Zeugniſſe des Täufers die Rede. Wenn nun V. 11., 12. und 13. von der beſtimmten Meſſianiſchen Wirkſamkeit des Logos unter den Juden nach ſeiner Menſchwerdung verſtanden werden muß, ſo kann in den dazwiſchenliegenden Sätzen V. 9. und 10. nur eine entſprechende Darſtellung des hiſtoriſchen Kommens und Daſeyns des wahrhaftigen Lichtes in der Welt enthalten ſeyn. Nur ſo entſteht von V. 6. an ein natürlicher Fortſchritt der Gedanken. Die Sätze V. 9 - 14. ſcheinen in einer Art von Steigerung, vom Allgemeinen zum Beſonderen, die zur Zeit des Täufers bereits geſchehene Er-

ſcheinung des Logos näher zu beſtimmen, ſo, daß Johannes anknüpfend an V. 5., (daß die Finſterniß das Licht nicht ergriffen habe,) von V. 6. an zeigt, daß, obgleich der von Gott geſendete Täufer von dem eben wirkſam hervortretenden wahrhaftigen Lichte, dem erſchienenen Logos, gezeugt habe, und dieſer wirklich in der durch ihn geſchaffenen Welt geweſen ſey, dennoch die Welt ihn nicht erkannt habe. Ja ſelbſt in ſeinem Eigenthume, dem Jüdiſchen Volke habe er keine Aufnahme gefunden. So geht von V. 5. ein Grundgedanke, ein Grundton durch das Ganze, bis Joh. ſich V. 12. und 13. zu der mehr heiteren Betrachtung der andern Seite ſeiner evangeliſchen Darſtellung wendet, daß es bey der Erſcheinung des Logos doch nicht ganz an Gläubigen gefehlt habe, und daß dieſe die volle Wirkſamkeit deſſelben, nemlich die Erhebung zu wahren Kindern Gottes, erfahren haben. Darnach drückt er V. 14. mit voller Freude die Art der Erſcheinung des Logos, (des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον V. 9., des εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ V. 10.) beſtimmter aus, nemlich, daß der Logos in ſichtbarer, menſchlicher Perſönlichkeit, als eingeborener Sohn voll göttlicher Herrlichkeit, voll Gnade und Wahrheit, erſchienen ſey.

Iſt dieß der natürliche, innerlich fortſchreitende Zuſammenhang, ſo bleibt nur übrig, das ἦν — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον V. 9. als Präteritum in dieſem Zuſammenhange philologiſch zu rechtfertigen und näher zu beſtimmen. Der periphraſtiſche Gebrauch des ἦν mit dem Particip des Präſens ſtatt des Präteritums iſt, zumahl bey den ſpäteren Profanſcribenten nicht ſelten [1]). Im N. T. ſteht dieſer Gebrauch feſt, 2 Kor. 5, 19. Mark. 2, 18. 15, 43. AG. 8, 28. 21, 3. und in unſ. Evang. 1, 28. u. a. m. Ἦν ἐρχόμενος kommt weiter freylich im N. T. nicht vor. Aber die Analogie iſt entſchieden genug und

1) S. Winers Grammatik S. 328 f.

der Gebrauch ſo weit klar, daß man beſtimmt ſagen kann, die periphraſtiſche Formel ſtehe nicht aoriſtiſch für ἦλθεν V. 11., ſondern imperfectiſch als *tempus relativum*, wie de Wette es hier ganz richtig bezeichnet. Nemlich, als Johannes erſchienen war, von ihm zu zeugen, da kam eben das wahrhaftige Licht in die Welt, war im Begriff hervorzutreten.

Tholuck wendet gegen dieſe Auslegung immer noch ein, daß ἐρχόμενον von ἦν zu weit getrennt ſey. Aber dem äußeren Raume nach iſt z. B. Mark. 2, 18. ἦσαν und νηστεύοντες nicht viel näher verbunden, und überhaupt kommt es in den Griechiſchen Structuren nicht hierauf, ſondern nur darauf an, ob das Zuſammengehörige ſich auf eine unzweydeutige Weiſe zuſammenfindet. In unſrem Falle ſtört zwar der Zwiſchenſatz, aber der Mangel des Artikels vor ἐρχόμενον giebt eine ſichere Anzeige. — Was den Einwurf Tholucks betrifft, daß in ſolchen Conſtructionen das voranſtehende verb. subst. einen Nachdruck zu haben pflege, der hier fehle, ſo weiß ich erſtlich nicht, ob der Nachdruck hier ſo ganz fehlt, wenn ἦν ἐρχ. als Präteritum zu nehmen iſt, und ſodann möchte ich fragen, worin z. B. Mark. 2, 6. und 18. der Nachdruck des vorangeſtellten ἦσαν liege?

Ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον iſt epexegetiſcher Nebenſatz zu τὸ ἀληθινόν. Als φῶς ἀληθινὸν (τοῦ κόσμου 8, 12.) erleuchtet der Logos ohne Ausnahme Jeden, der ihn aufnimmt.

V. 10. Das ἦν — ἐρχόμενον V. 9. näher beſtimmend als wirkliches Daſeyn in der Welt, fährt Joh. ſo fort: Der welterleuchtende Logos (αὐτὸν οὐκ ἔγνω) war in der Welt (erſchienen), und die Welt war durch ihn geworden, 1, 3., aber dennoch erkannte ſie ihn nicht. Der Satz, nach Hebräiſcher Art unperiodiſch, ſtellt in den beyden erſten Kommaten in einer Art von Steigerung neben einander, was die Welt hätte beſtimmen müſſen, den er-

schienenen Logos zu erkennen, nemlich nicht nur, daß er in der Welt erschienen war, also der Welt erkennbar seyn mußte, sondern auch, daß die Welt, weil durch ihn gemacht, als sein Werk auch das Bewußtseyn von ihm, die natürliche Fähigkeit hatte, ihn zu erkennen. So bildet das dritte Komma den Gegensatz gegen die beyden ersten, und das zweyte καὶ ist adversativ, vergl. V. 11.

Ὁ κόσμος, der Inbegriff alles Geschaffenen, Daseyenden außer Gott, ist synonym mit πάντα V. 3. Darin ist der Logos an sich nicht begriffen, die Welt ist sein Werk. Aber er erscheint in ihr, als der Erscheinungswelt. So ist ὁ κόσμος Ende V. 9. und die beyden ersten Mahle V. 10. zu verstehen. In jenem κόσμος aber ist von Natur die erkennende Creatur, insbesondere die Menschheit begriffen. Diese in ihrer Allheit wird von Joh. ebenfalls ὁ κόσμος genannt. So wird τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων 1, 4. und τὸ φῶς τοῦ κόσμου 8, 12. gleichbedeutend. In diesem Sinne sagt Joh. hier, die Welt habe den Logos nicht erkannt, obwohl sie ihn habe erkennen können und sollen. Aber eben sofern sie ihn nicht erkannt hat, wird ὁ κόσμος für Johannes ein ethischer Gegensatz, der Inbegriff der unwissenden, von Gott entfremdeten Menschen, gleichbedeutend mit ἡ σκοτία. Da die Welt in diesem Sinne dem Principe des Fleisches, (d. h., eben der vergänglichen Erscheinungswelt,) nicht dem himmlischen, göttlichen Princip folgt, so entsteht der Ausdruck εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, 8, 23., gleichbedeutend mit ἐκ τῶν κάτω, oder ἐκ τῆς γῆς 3, 31. Aber in diesem bestimmteren ethischen Gegensatze kann κόσμος — οὐκ ἔγνω schon darum hier nicht stehen, weil es sich sonst zu wenig an das unmittelbar vorhergehende κόσμος anschließen würde.

V. 11. Schon die Alten (Ammonius, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt) kennen eine doppelte Auslegung von τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι. Theophylakt sagt, ἢ τὸν ὅλον κόσμον νοήσεις, ἢ τὴν Ἰουδαίαν, ἣν ἐκλέξατο

ὡς σχοίνισμα κληρονομίας καὶ εἰς μερίδα καὶ ὡς περιουσιασμὸν αὐτοῦ. Aber keiner der Alten entſcheidet, ja Auguſtin verbindet ſogar beyde. Erſt Erasmus [1]) entſcheidet beſtimmt für die letztere. Schon Beza und Calvin rechtfertigen dieſe auf eine Weiſe, daß man ſich wundern muß, daß ſie ſeitdem nicht allgemein herrſchend geworden iſt. Aber ſelbſt noch neuere Ausleger, Kuinöl, Schott [2]), Meyer, ziehen vor, unter τὰ ἴδια die Welt oder die Erde, das Haus, das Eigenthum des Logos, und unter den ἴδιοι die Menſchen zu verſtehen. Tholuck hält beyde Auffaſſungen für gleich berechtigt. Aber Zuſammenhang und Sprachgebrauch müſſen für und wider eine entſcheiden. Kuinöl, bey τὰ ἴδια οἰκήματα oder δώματα ergänzend, beruft ſich auf den poetiſchen Ton des Prologs, der die Erde ein Eigenthum des Logos zu nennen erlaube, weil die Hebräer geliebt hätten, die Erde, die Welt mit einem künſtlichen Hauſe zu vergleichen [3]). Aber weder kann die vermeintliche Poeſie des Prologs die ſo entſtehende unnütze Wiederholung des Gedankens V. 10. entſchuldigen, noch darin ein Grund für jene Auslegung liegen, daß V. 4. und V. 9. der Logos ein Licht für alle Menſchen genannt wird. Nach Meyer ſoll der Begriff des τὰ ἴδια durch V. 10. ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγένετο beſtimmt werden, als die Welt. Allein nirgends wird ſonſt die Welt das Eigenthum des Logos, des nach V. 9. und 10. doch bereits erſchienenen, genannt; auch folgt dieß an ſich nicht aus der Idee der Weltſchöpfung durch den

1) Paraphr.: Illud magis mirandum, quod quum peculiariter ad suam gentem venisset, cui tot prophetarum oraculis fuerat promissus Messias etc., tamen — non est receptus a suis.

2) De loco evang. Ioan. 1, 9 - 14. Opusc. Tom. 1. p. 26 sq.

3) Schott vergleicht Jeſ. 40, 12 - 14. Prov. 8, 22 - 30. Hiob 28, 20 - 27. Aber dieſe Stellen beweiſen gar nichts für jene Bedeutung von τὰ ἴδια. Eher hätte man ſich auf 2 Moſ. 19, 5. (Pſ. 24, 1. 50, 12.) 5 Moſ. 10, 14. und dergl. berufen können, wo Gott die Erde und den Himmel ſein nennt.

Logos. Meyer gewinnt ſcheinbar dadurch einen Fortſchritt der Gedanken, daß er ἦλθε V. 11. von dem öffentlichen Auftreten des Logos, ἦν V. 10. von dem ſich ſchon Befinden in der Welt verſteht. Aber wenn ſich auch ἦλθε ſo deuten ließe, was ich bezweifle, müßte dann nicht eben dieſer Begriff und ſein Gegenſatz deutlicher markirt ſeyn? Früher wenigſtens vertheidigte Tholuck dieſe Auslegung dadurch, daß ſie beſſer in dieſen Zuſammenhang der Ideen paſſe, weil doch auch das folgende ὅσοι nicht bloß auf die Iſraeliten zu beziehen ſey. Aber erſchien der Logos in Chriſto nach Johannes nicht zunächſt unter den Juden, und gab es, ſo lange der Herr auf Erden wandelte, eine andere ἐκλογὴ aufnehmender Kinder Gottes, als unter den Juden? Aber ſelbſt wenn V. 12. eine allgemeinere Beziehung hätte, ſo würde daraus immer noch nicht folgen, daß τὰ ἴδια und ἴδιοι die Menſchen ſeyen, ſofern ſie „vermöge ihres gottverwandten Bewußtſeyns oder durch den Beſitz des φῶς dem Logos mehr angehören, als andere Weſen.“ So ſeltſam mittelbar hat Johannes doch V. 4. die Menſchen nicht bezeichnet. Können nun οἱ ἴδιοι auch die nicht ſeyn, welche dem Logos innerlich verwandter ſind, als andere, alſo die Kinder Gottes im natürlichen oder weiteren Sinne, weil dieſe ihn dann aufgenommen haben würden (vergl. 13, 1.), ſo folgt, daß τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) hier theils in einem engeren Sinne, als die Menſchen, theils in einem mehr äußeren Sinne, als die Kinder Gottes es ſind, das dem Logos beſonders Zugehörige oder ſein Eigenthum bezeichnet. Was iſt dieß nun? Sir. 24, 7 ff. wird der Weisheit, dem Analogon des Logos, von Gott eine Wohnung (κατασκήνωσις) gegeben und ihr geſagt: in Jakob ſollſt du wohnen und in Iſrael dein Eigenthum, Erbtheil haben, καταπληρονομήθητι! So iſt das altteſtam. Gottesvolk (ὁ λαὸς δεδοξασμένος, ἡ μερὶς κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ Sirach 24, 12., ὁ λαὸς περιούσιος Exod. 19, 5 ff.) das beſondere Eigen-

thumsvolk der göttlichen Weisheit. In demselben Sinne nennt Joh. das altteſtam. theokratiſche Volk das beſondere Eigenthum τὰ ἴδια des Logos, worin derſelbe von jeher als göttliche Offenbarung beſonders wirkſam war, und welches ihm deßhalb beſonders angehört. Zu dieſem ſeinen Eigenthumsvolke kommt der Logos wirklich, tritt darin auf, aber ſelbſt dieſes (das Volk im Ganzen) 12, 37 ff. nimmt ihn nicht auf. So wird fortſchreitend die Welterſcheinung des Logos in ihrer beſonderen hiſtoriſchen Nationalität näher beſtimmt, nicht ohne Beziehung darauf, daß ſeine Erſcheinung den Weiſſagungen gemäß unter einem Volke geſchah, welches ihn erſehnt und erwartet hatte, ihn alſo um ſo mehr hätte aufnehmen müſſen.

Παραλαμβάνειν bezeichnet ausdrucksvoller und bildlicher, als λαμβάνειν, wie 14, 3. die perſönliche Aufnahme, vergl. zu V. 5.

Hält man den bisher entwickelten Fortſchritt der Gedanken feſt, ſo iſt's unmöglich, V. 11. 12. 13. von den altteſtamentlichen Offenbarungen zu verſtehen. Auch weiſt das ἦλθεν V. 11. beſtimmt auf eine perſönliche Erſcheinung des Logos hin, und die Beziehung des τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) auf die Juden ſetzt die altteſtamentlichen Offenbarungen, wodurch eben das Volk Eigenthum des göttlichen Logos wurde, voraus. Könnte auch wohl von den altteſtam. Offenbarungen geſagt werden, οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον? Das Volk nahm ſie auf, freylich nicht alle gleich innerlich. Es verwarf den im Fleiſch erſchienenen Logos, nicht die altteſtam. Offenbarung. — Endlich iſt, nur wenn V. 11. von dem hiſtoriſchen Chriſtus die Rede iſt, V. 12. dem Zuſammenhange und dem Joh. Sprachgebrauche gemäß und verſtändlich. Hier werden, ähnlich wie 12, 37. und 42. der Maſſe der verwerfenden ἴδιοι die einzelnen Annehmenden (ἔλαβον) entgegengeſetzt, und von dieſen wird geſagt, daß der Logos ihnen, ſofern ſie an ſeinen Namen geglaubt, die Macht gegeben habe, Kinder

Gottes zu werden. Dieß kann aber von der altteſtam. Zeit durchaus nicht verſtanden werden. Denn erſtlich wird τὸ ὄνομα αὐτοῦ nie von dem Meſſianiſchen Namen des Logos im A. Teſtament, dem Chriſtus der Weiſſagung gebraucht, und eben ſo wenig von der Meſſianiſchen Hoffnung des alten Bundes das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Dieß iſt bey Joh. immer der neuteſtam. Glaube 2, 23. 3, 18. 20, 31. Auch wäre von der Meſſianiſchen Hoffnung des A. T. der ganze Satz nicht wahr. Denn dieſe Hoffnung hatten alle Juden. Zweytens wird die von dem Logos bewirkte Kindſchaft Gottes (τὰ τέκνα θεοῦ) von Johannes nie dem altteſtamentlichen, ſondern nur dem neuteſtam. Glaubensleben beygelegt. Zwar verſtehen Einige Joh. 11, 52. τὰ τέκνα τ. θεοῦ von dem Iſraelit. Volke, aber offenbar meint Joh. dort alles, was außer dem Jüd. Volke, dem ἔθνος, göttliches Leben, präformirte Chriſtliche Gotteskindſchaft in ſich trägt.

Die ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι, welche der erſchienene Logos den Gläubigen giebt, iſt nicht das Vorrecht oder die Würde der Kindſchaft Gottes, das wäre nach bibliſchem Sprachgebrauche δόξα, ſondern die Kraft und Macht dazu, gegenüber dem ἀδύνατον, dem Unvermögen des Lebens außer der Gemeinſchaft mit Chriſto. Dieſes ἔδωκεν ἐξουσίαν entſpricht dem δέδωκεν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν 1 Joh. 5, 20. Aber im Zuſammenhange des Prologs beſteht es, vollſtändiger ausgedrückt, darin, daß Chriſtus voll Gnade und Wahrheit erſchienen iſt und beydes mitgetheilt hat, V. 14. und 17., wie denn auch die Kindſchaft Gottes eben der volle Beſitz der Gnade und Wahrheit Gottes iſt.

Τέκνα τοῦ θεοῦ, bezeichnet das weſentlich geiſtige, ſittliche Verhältniß der Abſtammung von Gott, der Gottähnlichkeit. Dieſe beſteht in der Licht- und Lebensgemeinſchaft mit Gott, welche, wie alle Finſterniß (Sünde und

Irrthum), so auch allen Tod (Unseligkeit) ausschließt. Darin empfängt der Mensch in wahrer Erkenntniß und Liebe Gottes die Wahrheit und Gnade und somit das selige Leben. Von Natur, durch natürliche Geburt, ist kein Mensch ein Kind Gottes in diesem Sinne; er wird es erst durch die Geburt von Oben, aus Gott, womit an die Stelle des Princips der σὰρξ das Princip des gottbewußten, göttlichen πνεῦμα tritt. In Christo, dem eingeborenen Sohne, als dem menschgewordenen Logos, ist die Geburt von Oben und die natürliche Eins. Darin besteht seine Einzigkeit, sein unbedingter Vorzug vor den Kindern Gottes, welche es eben deßhalb erst durch ihn werden. Sie werden es durch ihn, indem sie an seinen Namen glauben, d. h. sich ihm, als dem Lichte der Menschen, dem erschienenen Logos voll Gnade und Wahrheit, vertrauensvoll zuwenden, ihn in dieser wesentlichen Würde (ὄνομα) anerkennen. Dieser Glaube ist wie die nothwendige Bedingung (τοῖς πιστ. nachdrucksvoll als ausschließliche Bedingung hervorgehoben), so der wesentliche Anfang der Kindschaft Gottes. Der Gläubige ist eben als solcher schon ein Kind Gottes. Diese Kindschaft ist eine mit dem Glauben und der Liebe unendlich werdende, sich vollendende 1 Joh. 3, 2., ihr Ideal, ihre Vollendung ist die Christliche Aehnlichkeit mit Gott. Aber wie sie schon mit der leisesten Regung des Glaubens, ja mit der Glaubensgeneigtheit, der Sehnsucht, gesetzt ist, so ist sie auch wiederum die Bedingung (der göttliche Saame σπέρμα 1 Joh. 3, 9.) des Glaubens, wodurch der Mensch bewußt und bestimmt in die Gemeinschaft Christi eintritt 8, 47. So kann sie auch außer dem Jüdischen Volke, in der ganzen Menschheit, gedacht werden.

Johannes hat bey den ὅσοι im Gegensatz gegen V. 11. (δὲ) zunächst an die ἐκλογὴ der Juden gedacht, weil Christus selbst zunächst unter diesen wirkte, aber je mehr er den Messias als das Licht der Menschen, der Welt überhaupt, betrachtete, desto näher lag im Hintergrunde

ſeiner Seele die Beziehung der ὅσοι auf die ἐκλογὴ aus der Welt überhaupt.

Die Vorſtellung eines Sohnes Gottes, einer Kindſchaft Gottes war den Juden nicht fremd. Sie dachten, indem ſie ſich als Volk Gottes Söhne Gottes nannten, gewiß an keine phyſiſche Geburt aus Gott. Das Verhältniß galt auch ihnen als ein ethiſches. Aber es war, wie ihr ganzes theokratiſches Verhältniß, aufgegangen in das phyſiſche der menſchlichen Abſtammung von Abraham 8, 33. 41., und damit ein ungeiſtiges und beſchränktes geworden. Auch die heidniſche Welt kannte Götterſöhne, aber nur im Sinne einer polytheiſtiſchen Naturreligion. Mag man hierin von dem univerſalhiſtoriſchen Standpuncte der heutigen Zeit eine dunkle Präformation der Chriſtlichen Idee der Menſchwerdung Gottes finden, Johannes denkt daran nicht. Nur gegen die Jüdiſche Vorſtellung von der fleiſchlich geborenen Kindſchaft Gottes 8, 33. 41. Matth. 3, 9. beſtimmt er das τέκνα θεοῦ γενέσθαι V. 13. näher, als ein rein ſittliches und allgemeines Verhältniß, freylich nur negativ, aber hinreichend gegen jede Einmiſchung einer phyſiſchen Abſtammung.

V. 13. Wenn Irenäus drey Mahl ſo lieſt, qui — — natus est, ὃς — ἐγεννήθη, ſo daß V. 13. eine nähere Beſtimmung der Sohnſchaft Chriſti ausdrückt, und Tertullian (de resurr. carn. 19. 24.) dieſe Leſeart ſo ſehr für die echte hält, daß er die andere οἳ — ἐγεννήθησαν für eine Valentinianiſche Corruption erklärt, ſo iſt dieß nur ein Beweis, wie gedankenlos die älteſten Väter zum Theil den neuteſt. Text behandelt haben. Der Zuſammenhang geſtattet keine andere Leſeart, als die von den Auctoritäten hinlänglich geſchützte οἳ — ἐγεννήθησαν. Jene iſt offenbar nur aus einer willkührlichen Anwendung des Spruches auf Chriſti übernatürliche Geburt (Iren. 3, 18. 21. ed. Grabe) entſtanden.

Durch dreyfache Negation οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ

θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός wird die natürliche leibliche Geburt und Abſtammung von dem Begriff der Kindſchaft Gottes ausgeſchloſſen. Sind die coordinirenden Negationen οὐκ — οὐδὲ — οὐδέ regelmäßig [1]) gebraucht, ſo wird, ähnlich, wie Matth. 6, 26. und 12, 19. die erſte mehr allgemeine Negation οὐκ ἐξ αἱμάτων durch die folgenden auf eine ſynonyme Weiſe nur näher beſtimmt oder deutlicher gemacht. Dann ſind aber diejenigen Auslegungen falſch, welche, als hätte Joh. die disjungirenden oder ſpezialiſirenden Negationen οὔτε — οὔτε gebraucht, den Begriff der leiblichen Geburt (ἐξ αἱμάτων) in ſeine weſentlichen Elemente dichotomiſch zerlegen, entweder ſo [2]), daß οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς den weiblichen, οὐδὲ ἐκ θελ. ἀνδρὸς den männlichen Antheil, oder ſo [3]), daß jenes die mehr bewußtloſe Fleiſchesluſt, dieſes den mehr bewußtſeynvollen Willensact in der Zeugung bezeichnen ſoll.

Aber wie überhaupt kein Grund iſt, von der regelmäßigen Bedeutung des οὐδὲ — οὐδὲ in dieſer Stelle abzuweichen, ſo iſt gegen die erſtere Auslegung insbeſondere zu bemerken, daß ἡ σὰρξ an ſich nie das Weib oder Weibliche bedeutet, weder im claſſiſchen noch bibliſchen Sprachgebrauche. Vergebens beruft man ſich mit Auguſtin auf Geneſ. 2, 21 ff. Epheſ. 5, 29. Neuere fügen noch Jud. 7. hinzu. In allen dieſen Stellen hat σὰρξ nur eine mittelbare und entfernte Beziehung auf den Begriff des Weibes. Aber eben ſo wenig liegt im neuteſtam.

1) S. Winers Grammat. §. 59, 6.

2) Auguſtin, Theophylakt, (aber nur ſo, daß er ſagt, ἴσως δὲ, ἐπεὶ ποτὲ μὲν εὑρίσκεται ἡ γυνὴ πρὸς συνουσίαν εὐκατάφορος, ποτὲ δὲ ὁ ἀνὴρ, διὰ μὲν τοῦ θελήματος τ. ἀνδρὸς τὴν τοῦ ἀνδρὸς λαγνείαν ἐδήλωσε, διὰ δὲ τοῦ θελήματος τῆς σαρκὸς τὴν τῆς γυναικός.) Erasmus führt nur die Erklärung von Auguſtin an, ohne ſie zu billigen. In der Paraphraſe befolgt er ſie nicht. Eben ſo Nik. Zeger und Schott.

3) Dieß iſt die Anſicht von Bleek, Bemerkungen u. ſ. w. S. 421 f. Aehnlich Theophylakt, p. 514. in dem Cod. Paris.

Sprachgebrauch und im Zwecke der Stelle, von dem θέλ. σαρκὸς, dem mehr bewußtloſen, das θέλ. ἀνδρὸς, das mehr bewußte Princip zu unterſcheiden. Da beyden θέλημα zugeſchrieben wird, ſo wird auf beyden Seiten gleichviel oder am Ende auch gleichwenig Bewußtſeyn gedacht.

Einige beziehen ἐξ αἱμάτων auf das, was, wie Dr. Paulus ſich ausdrückt, beyde Eltern zur Entſtehung des Kindes beytragen, alſo auf die Kindſchaft der Natur, und verſtehen die zweyte Negation von dem Entſchluſſe zur zweyten Ehe, alſo zur Stiefkindſchaft, die dritte aber von der Kindſchaft durch Adoption. Aber wenn auch für den einfachen Ton der Stelle dieſe Deutung nicht zu künſtlich oder gelehrt wäre, ſo geſtattet ſchon der Sprachgebrauch Epheſ. 2, 3. durchaus nicht, die zweyte Negation auf die Stiefkindſchaft zu beziehen, und eben ſo wenig kann ohne nähere Beſtimmung in der dritten die Adoption liegen. Eben ſo übergelehrt, möchte ich ſagen, iſt die Auslegung, welche den Begriff der Ehe, insbeſondere der Jüdiſchen, zum Grunde legt und die verſchiedenen rechtmäßigen und verbotenen Arten derſelben, welche damahls vorkommen konnten, in den einzelnen Negationen angedeutet findet [1]).

Auf die richtige Auslegung führt Euthymius, indem er ſagt: εἰπὼν δὲ, ὅτι οὐκ ἐξ αἱμάτων, ἐπήγαγε φανερώτερον, ὅτι οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς· εἶτα καὶ τοῦτο τελεώτερον ἐφηρμήνευσε, προσθεὶς, ὅτι οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός· αἷμα γὰρ καὶ σάρξ, ὁ ἀνήρ, θέλημα δὲ νῦν νοεῖ τὴν ἐπιθυμίαν, (τὴν συνουσίαν).

Οὐκ ἐξ αἱμάτων verneint die natürliche, leibliche, überhaupt menſchliche Geburt oder Abſtammung, nach Griechiſchem Sprachgebrauche, wonach αἷμα, im Singular, wie σπέρμα, metaphoriſch für γένος, γενεά ſteht,

1) S. Lampe Comment. zu d. St. Am eigenthümlichſten iſt unter dieſen übergelehrten Auslegungen die von Lightfoot, Hor. hebr. zu d. St., der die einzelnen Sätze auf die verſchiedenen Arten, wie die Juden glaubten, daß die Iſraelitiſche Kindſchaft Gottes (Proſelytismus) entſtehe, bezieht.

ſowohl von dem einzelnen erzeugenden und auch abſtammenden Subjecte, als collectiviſch von der Verwandtſchaft der Familie, des Stammes und Volkes. Das Blut iſt nach der Anſicht der Alten Element und Sitz des leiblichen menſchlichen Lebens und ſeiner Fortpflanzung, im Gegenſatz gegen das geiſtige, göttliche. Völlig entſprechend iſt der Lateiniſche Gebrauch von sanguis. Aber wie dem Hebräiſchen דָּם jene metaphoriſche Bedeutung fremd iſt, ſo auch dem αἷμα der altteſtam. Gräcität. Deſto häufiger folgen Philo [1]) und Joſephus [2]) dem claſſiſchen Gebrauche. Aber das N. T. hielt ſich wieder überwiegend an das mehr Hebräiſche σπέρμα in demſelben Sinne. Αἷμα als Ausdruck der leiblichen Abſtammung findet ſich nur in unſrer Stelle und AG. 17, 26., wofern hier nicht ſtatt ἐξ ἑνὸς αἵματος bloß ἐξ ἑνὸς zu leſen iſt, in welchem Falle unſer Johanneiſches ἐξ αἱμάτων ein alt- und neuteſtam. ἅπαξ λεγόμενον wäre.

Von einem ähnlichen Gegenſatze zwiſchen der äußeren leiblichen Verwandtſchaft und der inneren, geiſtigen, ſittlichen, ſagt Mark-Aurel 2, 1.: τεθεωρηκὼς — — τὴν τοῦ ἁμαρτάνοντος φύσιν, ὅτι μοι συγγενὴς οὐχὶ αἵματος ἢ σπέρματος τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ νοῦ καὶ θείας ἀπομοίρας μέτοχος, und Philo de nobilit. §. 2. τὸ συγγενὲς οὐχ αἵματι μετρεῖται μόνον, — ἀλλὰ πράξεων ὁμοιότητι καὶ θήρᾳ τῶν αὐτῶν. Aber höchſt ſelten, wenn nicht einzig, iſt der Gebrauch des Plurals ἐξ αἱμάτων in unſrer Stelle. Man hat den Plural, um ihn nicht bedeutungslos werden zu laſſen, entweder in Beziehung auf die genealogiſch-theokratiſche Denkweiſe der Juden von der Vielheit der theokratiſchen Vorfahren (geniti sanguine maiorum, erklärt Bretſchneider in ſ. Lexikon), oder wenigſtens von der Dualität der menſchlichen

1) S. Loesner, Observatt. e Philone ad Act. 17, 26.
2) S. Krebs, Observatt. e Joseph. zu derſelb. St.

Eltern, (ſo ich ſelbſt in der zweyten Auflage), zu erklären geſucht. Allein der erſteren Erklärung widerſpricht eben ſo ſehr der Zuſammenhang der Stelle, denn darin liegt nur der Gegenſatz der menſchlichen und göttlichen Geburt überhaupt, als der Sprachgebrauch, denn erweislich kommt der Plural αἵματα in dieſer Bedeutung nicht vor, und wenn z. B. Philo ſagt: αἱ ἐκ προγόνων ἀφ' αἵματος αὗται λεγόμεναι συγγενείαι, ſo müſſen πρόγονοι und αἷμα an ſich zu verſchieden ſeyn, um in dem, zumahl artikelloſen, Plural αἵματα zuſammen zu wachſen. Liegt nun darin ſchon eine Bedenklichkeit auch gegen die Erklärung des Plurals von den Eltern, ſo wird dieſe durch eine genauere Erörterung des Sprachgebrauchs noch unwahrſcheinlicher.

Der Plural αἵματα iſt der claſſiſchen, wie der bibliſchen Gräcität nicht fremd. Aber die altteſtamentliche wenigſtens gebraucht ihn, dem Hebr. דָּמִים entſprechend, im hiſtoriſchen, wie poetiſchen Style, ohne bemerkbaren Unterſchied wie den Singular, nur von dem Morde, der Blutſchuld [1]). Die claſſiſche Gräcität hat den Plural vorzugsweiſe in dem poetiſchen, beſonders tragiſchen Styl, regelmäßig, wie die LXX, nur in der Bedeutung des Mordes, der Blutſchuld, auch ohne einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem Singular und Plural [2]). In einer einzigen Stelle gebraucht Euripides den Plural von der leiblichen Abſtammung, nemlich Jon 692 f. ed. Dind. 705 f. ed. Herm. Der Text lautet nach Dindorf:

ἔχει δόλον τύχαν θ' ὁ παῖς
ἄλλων τραφεὶς ἀφ' αἱμάτων.

1) S. Trommii Concord. u. αἷμα.

2) S. Aeschyl., Coeph. 60. 278. ed. Blomf. vergl. d. Glossar. p. 117. Aber Plato de legg. 9. p. 872. hat ἡ τῶν συγγένων αἱμάτων τιμωρὸς δίκη ἐπίσκοπος u. ſ. w., vielleicht mit dem Plural die verſchiedenen Fälle der Blutrache in abstracto andeutend. Aehnlich wäre dann Cicero pro Rosc. Am. 24.: magnam possidet religionem paternus maternusque sanguis.

Zumahl nach einer Bemerkung Auguſtins zu unſrer Joh. Stelle über den ungewöhnlichen Lat. Plural ex sanguinibus in ſeiner Ueberſetzung, den er in Schutz nimmt, indem er ſagt, ex *sanguinibus* enim homines nascuntur *maris* et *foeminae*, könnte man geneigt ſeyn, den Plural bey Euripides und in unſrer Stelle von beyden Eltern zu verſtehen. Aber, was Auguſtin ſagt, iſt nur ein Erklärungsverſuch aus Noth und Abſtraction, nicht aus grammatiſchem Wiſſen und Gebrauch. Der Zuſammenhang der freylich dunklen Euripideiſchen Stelle fordert ἄλλων — ἀφ' αἱμάτων entweder von der fremden Mutter zu deuten, oder richtiger von der fremden Abſtammung überhaupt, im Gegenſatz gegen das παλαιοῦ γ' ἐκ γένους αὐτόχθονος der Erechthiden v. 787., ſo daß der Plural collectiviſch für den Singular, der eben ſo gut ſtehen könnte, nach Analogie des Plurals αἵματα vom Morde, gebraucht zu ſeyn ſcheint, vielleicht um den Begriff der fremden Abſtammung abſtracter auszudrücken [1]), oder in Folge einer unbekannten etymologiſchen Grundbedeutung von αἷμα, wodurch Singular und Plural für die Bedeutung indifferent werden. Sonach hätten wir auch in unſrer Stelle ἐξ αἱμάτων ganz im Sinne des Singulars zu nehmen. Ob die feyerlichere Sprache des Prologs den poetiſchen Plural unwillkührlich herbeygezogen, oder ob Joh. dabey die Abſicht hat, das Abſtracte der menſchlichen leiblichen Abſtammung durch den Plural auszudrücken, will ich nicht entſcheiden. Aber der Ausdruck iſt rein claſſiſch und ſo wenig bibliſch-griechiſch, daß nicht befremden kann, wenn Johannes, um den Gegenſatz der leiblichen menſchlichen und der Geburt aus Gott auch für die mehr an die bibliſche Sprache Gewöhnten verſtändlich auszudrücken, aus dem Hebräiſchen Sprachgebrauch hinzufügt οὐδὲ ἐκ θελή-

1) Vergl. über den claſſiſchen Gebrauch des Plurals in ſolchen Fällen Bernhardi wiſſenſchaftl. Syntax, S. 63 f.

ματος σαρκός. Σὰρξ iſt nach Hebr. Sprachweiſe, was nach Griechiſcher αἷμα, der irdiſche, animaliſche Lebensſtoff, das leibliche Lebensprincip der Fortpflanzung, im Gegenſatz gegen das πνεῦμα ſ. Joh. 3, 6. Und ſo bezeichnet θέλημα σαρκὸς das ſinnliche Gelüſt, vergl. Eph. 2, 3., den ſinnlichen Fortpflanzungstrieb im Gegenſatz gegen das θέλ. τοῦ πνεύματος oder τοῦ θεοῦ. Aus dem Bisherigen ergiebt ſich, daß Euthymius irrt, wenn er bey dem θέλ. σαρκὸς an die combinirte Hebr. Formel σὰρξ καὶ αἷμα denkt. Darin aber hat er Recht, daß οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἐφερμηνευτικῶς hinzugefügt iſt. Vielleicht wollte Johannes damit nur wieder das Hebr. ἐκ θελ. σαρκὸς durch eine ſynonyme Griechiſche Formel Griechiſchen Leſern deutlich machen. Allein das wäre faſt zu viel Deutlichkeit, zu viel ſprachliche Rückſicht. So ſcheint es, da ſich irgend ein weſentlicher Begriffsunterſchied nicht entdecken läßt, als ob Joh. die ihm zu Gebote ſtehenden ſynonymen Formeln häufe, um die Verneinung der leiblichen, menſchlichen Geburt auf's allſeitigſte auszudrücken, alſo aus rhetoriſchem Intereſſe [1]). Auf jeden Fall aber ſteht ἀνὴρ hier nicht im Gegenſatz gegen das Weib, ſondern echt Griechiſch für ἄνθρωπος im Gegenſatz gegen Gott, welcher allgemeine Begriff und Gegenſatz nicht bloß in der bekannten Formel πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε liegt, ſondern auch im Singular ἀνὴρ liegen kann [2]).

In dem poſitiven Gegenſatze ἀλλ' ἐκ θεοῦ —, der keine Definition ſeyn ſoll, wird die Tautologie dadurch faſt aufgehoben, daß Johannes, nachdem er den Begriff τέκνα τ. θεοῦ durch die vorangehenden negativen Gegenſätze näher beſtimmt hat, nun auf die unmittelbare Verurſachung Gottes ſelbſt zurück geht, das Verhältniß der Kindſchaft Gottes als ein reales, nicht etwa nur bildliches, darſtellend. De Wette bemerkt, daß das erſte ἐκ den Stoff bezeichne, das zweyte und dritte die mittelbare, das vierte die unmittelbare Urſache. Aber wenigſtens in der Reflexion des

1) So ſtellt Mark-Aurel a. a. O. αἷματ. und σπέρματ. nur rhetoriſch zuſammen.
2) S. Paſſow unter d. W. ἀνήρ, und Vig. Herm. 722.

Johannes haben dieſe Unterſchiede gewiß nicht gelegen. Da auch αἷμα als Erzeugungsprincip gedacht wird, ſo drückt das ἐκ alle vier Mahle eben nur die unmittelbare Urſache der Erzeugung aus, die unmittelbare Abſtammung.

V. 14. Die Structur hängt von der Leſeart πλήρης ab. Da dieſe hinlänglich beglaubigt iſt, ſo ſind die Worte καὶ ἐθεασάμεθα bis παρὰ πατρὸς Parentheſe, und πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. mit ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν zu verbinden. So conſtruirte ſchon Origenes [1]). Erasmus [2]) aber, um dieſer hartſcheinenden Conſtruction zu entgehen, ſchlug vor, πλήρης mit dem folgenden Satze V. 15. zu verbinden. Dieß wäre aber noch härter. Eine ſolche Inverſion des attributiven Adjectivs iſt dem Joh. Style fremd. Auch wäre der ſo entſtehende Gedanke mit V. 16. u. 17. in Widerſpruch. Denn hiernach iſt πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. durchaus auf den eingeborenen Sohn zu beziehen, in keiner Art auf Johannes. Bey aller Einfachheit doch zu Parentheſen geneigt, verträgt der Joh. Styl auch leicht eine Structur, wie die iſt, welche πλήρης mit ἐσκήν. verbindet. Der logiſche Zuſammenhang aber macht nothwendig, das V. 16. u. 17. beſonders ausgeführte πλήρ. χάρ. κ. ἀληθ. auf den Hauptgedanken ἐσκήν. ἐν ἡμῖν zu beziehen, nicht auf den Nebenſatz κ. ἐθεασ. u. ſ. w. Auch weiſt ἐκ πληρώματος αὐτοῦ V. 16. darauf hin, daß Joh. ſich den eingeborenen Sohn ſelbſt als πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. gedacht hat, nicht ſeine δόξα, welche ja eben in jener Gnaden- und Wahrheitsfülle beſteht. So würde alſo auch die Leſeart πλήρη, zu δόξαν bezogen, auch wenn ſie beſſer beglaubigt wäre, und eine noch leichtere Conſtruction gewährte, doch ſchon den Zuſammenhang und die Joh. Denkweiſe gegen ſich haben. Aber nur Cod. D und ein ſpäterer Cod. 5. leſen πλήρη. Aus Irenäus adv. haer. 1, 1. 18. ſieht man wohl, daß die Valentinianer, namentlich Ptolemäus, πλήρης auf δόξαν bezogen haben, aber daß ſie auch πλήρη geleſen haben, ſagt Irenäus nicht, eher das Gegentheil andeutend. Er ſelbſt aber las nur πλήρης. Eben ſo

1) In der Catene zu d. St. 2) In d. Annotat.

Cyrill wenigſtens im Commentar. Hat dieſer ſonſt πλήρη geleſen, ſo iſt ſeine Auctorität ſchon durch ſeine Inconſtanz gebrochen. Noch weniger beweiſen die ſpäteren Scholien des Maximus etwas, und Theophylakts nicht ſowohl Leſeart, als auslegende Beziehung des πλήρης auf δόξα. Auguſtin lieſt irgendwo [1]) einmahl pleni, was zu μονογενοῦς bezogen einigen Schein hätte. Aber in ſeiner Ueberſetzung ſtand plenum (verbum), was er mit den übrigen Lat. Vätern in ſeinen Tractaten über das Joh. Evangelium conſtant befolgt.

Die loſe Verbindung des Verſes mit dem vorhergehenden durch καὶ wird von den Griech. Auslegern Chryſoſtomus, Euthymius, Theophylakt in unmittelbarer Verknüpfung mit V. 13. näher ſo beſtimmt, als ſtände γὰρ und enthielte die Menſchwerdung des Logos den Grund der Macht der Kindſchaft Gottes unter den Menſchen. Aber eine ſolche Verbindung würde Joh. auch näher durch γὰρ oder ὅτι beſtimmt haben, vergl. V. 16. Der bisherige Zuſammenhang führt gar nicht auf eine ſolche Verknüpfung, ſondern darauf, daß V. 14. die Erſcheinungsweiſe Chriſti ſteigernd näher beſtimmt werden ſoll, ſo daß καὶ eben nur dieſen Uebergang oder Fortſchritt bezeichnet. Der Logos, will Joh. ſagen, kam nicht nur in ſein Eigenthum u. ſ. w., ſondern erſchien ſichtlich und wohnte unter uns.

Von der herrſchenden und allein richtigen Conſtruction des Satzes, wonach ὁ λόγος das Subject iſt, wie V. 11 und 10., und σὰρξ das Prädicat, weicht nur Schultheß ab, welcher σὰρξ als Subject in der Bedeutung der Menſchheit nimmt, und ſo den Satz gewinnt: Die Menſchheit (im Gegenſatz gegen Gott V. 1., der von aller Ewigkeit an ſich und durch ſich der λόγος war, λογικὸν τὸ ὅλον,) wurde erſt in der Zeit durch Mittheilung ὁ λόγος, λογικὴ im Vollmaaße, vom Logos ganz durchdrungen, u. ſ. w. Aber weder Grammatik noch Zuſammenhang geſtatten dieſe Paradoxie.

1) Nach Griesbach aber habe ich dieſe Leſeart in Auguſtins Werken nach den Indices nicht finden können.

Euthymius erklärt ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο durch ἄνθρωπος ἐγένετο, im Allgemeinen richtig, und gewiß hätte auch Johannes im Griechiſchen Style ſo geſchrieben. Aber der Hebraiſirende Ausdruck σὰρξ ἐγένετο, in dieſer Art einzig, bedarf einer genaueren Erklärung. Aehnliche Formeln zur Bezeichnung derſelben Sache finden wir bey Johannes 1 Joh. 4, 2., wo es von Jeſu Chriſto heißt: ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, ferner bey Paulus 1 Tim. 3, 16. ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, und Röm. 1, 3. γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα im Gegenſatze gegen ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, Philipp. 2, 7. und 8. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, endlich Hebr. 2, 14., wo von Chriſto geſagt wird, er ſey, wie alle andern Menſchen, αἵματος καὶ σαρκὸς theilhaftig geweſen. Hiernach bezeichnet offenbar σὰρξ ἐγένετο die reale menſchliche Erſcheinung des λόγος. Σάρξ, בָּשָׂר, nemlich mit σῶμα verwandt, gleichſam der Stoff des organiſchen Menſchenleibes (σῶμα), in ſofern aber verſchieden davon, wie denn wohl ſchwerlich geſagt worden wäre, ὁ λόγος σῶμα ἐγένετο, bezeichnet das menſchliche Sinnenleben, als Bedingung oder Element der ſichtbaren Erſcheinung, im Gegenſatz gegen das unſichtbare πνεῦμα, aber mit Einſchluß der ſinnlichen ψυχή. Da aber σάρξ zunächſt der Gattungsbegriff des Menſchlichen überhaupt iſt, im Gegenſatz gegen das Göttliche, ſo darf man nicht unmittelbar überſetzen, der Logos wurde ein Menſch, ſondern er wurde Menſch, d. h. er trat ein in die Erſcheinung und Form des menſchlichen Lebens, als eines ſinnlich wahrnehmbaren [1]). Allerdings iſt die Individualität die nothwendige Bedingung der Realität des menſchlichen Lebens, und ſo muß auch Johannes den Fleiſch gewordenen Logos als ein menſchliches Individuum

1) Vergl. Dav. Schulz, die chriſtl. Lehre v. heil. Abendmahl, S. 94 ff.

gedacht haben. Aber weder σάρξ noch ἡ σάρξ bezeichnet das menſchliche Individuum als ſolches. Man kann fragen, warum Johannes ſo ungewöhnlich ſchrieb — σὰρξ ἐγένετο? Olshauſen meint, „weil er die menſchliche Natur in ihrer Schwachheit und Bedürftigkeit darſtellen, und den Gedanken anregen wollte, daß das Wort Fleiſch geworden, um das Fleiſch zum Geiſte zu erheben; die Formel ἄνθρωπος ἐγένετο würde ausdrücken, daß der Erlöſer ein Menſch geweſen ſey, wie die Vielen, nicht, daß er die geſammte menſchliche Natur in einer erhabenen, umfaſſenden Perſönlichkeit repräſentire als zweyter Adam.“ Aber dieß liegt weder im Ausdrucke, noch im Zuſammenhange der Stelle. Offenbar hatte Joh. in ſeiner Sprache keinen anderen Ausdruck, um das Menſchliche rein als ſolches, und dasjenige Moment zu bezeichnen, wodurch der Logos, an ſich unſichtbar, in die ſinnliche Erſcheinung eingetreten und ſo den Menſchen in menſchlicher Geſtalt unmittelbar nahe gekommen ſey. Weder konnte er in dieſem Zuſammenhange an die menſchliche Schwäche und Bedürftigkeit, noch an die repräſentative Bedeutung Chriſti als zweyten Adams denken, welcher letztere Begriff dem Joh. ganz fremd iſt, ſondern eben nur als Hebr. Ausdruck der Bedingung oder Form, unter der etwas menſchlich erſcheinbar oder ſichtbar wird, gebraucht Joh. σάρξ ganz ſo, wie Röm. 2, 28. 29. dem ἐν κρυπτῷ und ἐν πνεύματι dem innerlich verborgenen, das ἐν τῷ φανερῷ und ἐν σαρκὶ das in die äußere Erſcheinung tretende entgegen geſetzt wird. Dieß iſt freylich ganz Hebr. Ausdrucksweiſe, mit der man höchſtens des Athenienſiſchen Sophiſten Secundus (unter dem Kaiſer Hadrian) frappanten Ausſpruch, der Menſch ſey νοῦς σεσαρκωμένος, und die Schönheit ſey σεσαρκωμένη εὐτυχία [1]), vergleichen könnte.

1) G. Secundi Athen. Philos. Sententiae 7. 14. in d. Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia ed. Orellius. Tom. I. p. 218. 224. Wenn σεσαρκωμένος in beyden Stellen mehr ſeyn

Johannes bezeichnet die menſchliche Erſcheinung des Logos noch beſtimmter als eine bleibende, unter den Menſchen wohnende durch ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, ähnlich, wie es von der Weisheit Baruch 3, 37. heißt, ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνεσπράφη, und Sirach 24, 8., ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου, καὶ εἶπεν· ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον! Der Ausdruck ἐσκήνωσεν hat nichts damit zu thun, daß der Leib die Hütte σκήνωμα des Geiſtes genannt wird, aber für die Bedeutung des Wohnens überhaupt, vergl. Apok. 12, 12. 13, 6., ſcheint er zu gewählt. Die Vergleichung mit Sir. 24, 8. 9. 3 Moſ. 26, 11. 12. Ezech. 43, 7. 37, 27. Apok. 7, 15. 21, 3. führt darauf, den Ausdruck gewiſſermaßen techniſch zu nehmen, d. h. auf die שְׁכִינָה (שָׁכַן σκηνοῦν), oder das Wohnen Gottes unter den Menſchen, die göttliche Einwohnung zu beziehen. Dieß iſt ein beſtimmter Meſſianiſcher Begriff der Zeit. Wie wir früher geſehen haben, wird dem Logos und der Weisheit Gottes vorzugsweiſe die Schechina zugeſchrieben, ja Logos und Schechina identifizirt. Dieſe Beziehung unſrer Stelle iſt um ſo wahrſcheinlicher, da der weſentlich zur Schechina gehörige Begriff der δόξα, יי כְּבוֹד, der eigentliche Inhalt der Schechina [1]), gleich darauf folgt [2]).

Johannes hatte den erſchienenen Logos in jener Herrlichkeit (ſeiner Gnaden- und Wahrheitsfülle) ſelber geſehen, ſ. 1 Joh. 1, 1 ff. Zu dieſer Erinnerung durch das ἐσκή-

ſoll, als mit Fleiſch bekleidet, ſo folgt Secundus einem ſpäteren durch Chriſtliche Begriffe ſchon bedingten Sprachgebrauche. Mir iſt aber gewiß, daß in beyden Stellen das Wort mit der verächtlichen Behandlung des Irdiſchen, die in den confuſen (ob echten?) Sentenzen des Mannes herrſcht, zuſammenhängt.

1) S. Bertholdt, Christolog. Iudaeorum, p. 120. Buxtorf, Lexic. rab. talm. p. 2394.

2) Vergl. über dieſen Begriff vorzüglich J. Andr. Dansii Comment. Schechina cum piis cohabitans ad illustrandam cohabitationem Christi suis promissam, Ioh. 14, 23. in Meuschen N. T. ex Talmude illustratum, p. 701 sqq.

νωσαν ἐν ἡμῖν besonders aufgeregt, unterbricht er den Gang der Rede, freudig bezeugend, wie er und alle, welche die Erscheinung erlebt, in jener Schechina die δόξα geschauet hätten, als die δόξα des eingebornen Sohnes. Die δόξα, כָּבוֹד, schlechthin, ist in der heil. Schrift vorzugsweise die Offenbarungsmajestät oder Herrlichkeit Gottes, symbolisch im A. T. dargestellt in dem Lichtglanze, wovon Jehova in seiner Erscheinung umgeben ist Exod. 24, 17., und womit er das Heiligthum erfüllt Exod. 40, 34 ff. Diese δόξα stellt sich dar in allem, worin sich das göttliche Wesen irgendwie besonders offenbaret [1]). So giebt es eine δόξα der Engel, der Seligen, der Kinder Gottes. Und wie dieselbe ihre Stufen hat, so ist die höchste Stufe die Dora des eingebornen göttlichen Sohnes, die eigenthümliche Messianische, vergl. 2, 11. 12, 41. 17, 5. 22. 24. Hierauf bezieht sich der näher bestimmende Zusatz δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Ueber ὡς bemerkt Euthymius richtig, ἐνταῦθα τὸ ὄντως δηλοῖ, deutlicher Chrysostomus: οὐχ ὁμοιώσεως, οὐδὲ παραβολῆς, ἀλλὰ βεβαιώσεως καὶ ἀναμφισβητήτου διορισμοῦ· ὡσανεὶ ἔλεγεν· ἐθεασάμεθα δόξαν, οἵαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἦν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα τῶν πάντων βασιλέως θεοῦ. Aber die Vergleichung fehlt nicht ganz, nur wird die Erscheinung mit ihrer Idee verglichen und entsprechend gefunden [2]). Jene δόξα wird zunächst äußerlich geschauet (ἐθεασάμεθα) in den Werken Christi, worin er sie offenbaret. Aber sie in den Erscheinungen wahrhaft zu erkennen, dazu gehört ein gläubiges Gemüth, ein Aufnehmen des Logos. Die Andern sehen und erkennen sie nicht, s. 12, 37 ff.

Die Auszeichnung des υἱὸς τοῦ θεοῦ durch μονογενὴς ist dem Johannes ausschließlich eigen, und findet

1) Ebenso wird dieß von der Schechina behauptet, s. Buxtorf a. a. O.
2) G. Winers Grammatik. 559.

ſich auch nur in den eingefügten Reflexionen, 1, 18. 3, 16. 18., vergl. 1 Joh. 4, 9. Man kann daran die Joh. Rede zum Unterſchiede von den urſprünglichen Worten Chriſti erkennen. Der Ausdruck iſt ſymboliſch wie *υἱὸς τ. θεοῦ*, und muß auch im Zuſammenhange mit dieſem Grundbegriffe verſtanden werden. Im N. T. iſt *μονογενὴς* nach herrſchendem Sprachgebrauche der Einziggeborene, das einzige Kind, Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. und ſelbſt Hebr. 11, 17., ſofern Iſaak der einzige Sohn Abrahams von der Sarah war, vergl. Tob. 3, 15. 6, 9. 8, 12. Die Alex. Ueberſetzung gebraucht es für יָחִיד, auch in der abgeleiteten Bedeutung des Geliebten, wie Pſ. 22, 20., und des Einſamen, Verlaſſenen, wie Pſ. 25, 16. Man hat dieß benutzt, um durch irgend eine Nebenbedeutung, wie die eines Lieblings oder der relativen Einzigkeit [1]), den Begriff eines übernatürlichen Sohnes Gottes abſchwächend in das ganz allgemeine ethiſche Verhältniß der gegenſeitigen Liebe zwiſchen Gott und Chriſto aufzulöſen. Aber es iſt vergebens, ſich im Geiſte des Johannes einen beſonderen Liebling Gottes (*ἀγαπητὸς* Matth. 3, 17.), oder einen beſonders Ausgezeichneten zu denken, ohne die entſprechende Natur oder göttliche Geburt, worin eben das *μονογενὲς* liegt. Nach herrſchendem Sprachgebrauche und wegen der unmittelbaren Verbindung des Begriffs mit *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, muß ſich Johannes unter *μονογενὴς* mehr und beſtimmteres gedacht haben, als einen Liebling der Gottheit. Der Begriff iſt comparativiſch, in Beziehung auf die *τέκνα τ. θεοῦ*, V. 12. Dieſe entſtehen erſt durch die *ἐξουσία*, welche Chriſtus ihnen giebt, in ſofern auch erſt durch den Glauben an Chriſtus. Mit dieſen verglichen iſt Chriſtus als *λόγος σὰρξ γενόμενος* ohne alle Vermittlung der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* vorzugsweiſe, von Natur, und

1) Paulus z. B. nimmt *μονογενὴς* für *μόνος γενόμενος* der einzig iſt in irgend einer Rückſicht.

in ſofern μονογενής, ſo daß in dieſer Beziehung kein τέκνον τοῦ θεοῦ ſich mit ihm vergleichen darf. Aehnlich iſt das Paul. πρωτότοκος Kol. 1, 15. vergl. Hebr. 1, 6.

Παρὰ πατρὸς wird von Theophylakt [1]) zu δόξαν bezogen, aber richtiger ſchon von Origenes [2]), Cyrill [3]), Chryſoſtomus und Euthymius [4]) mit μονογενοῦς verbunden. Grammatiſch ſcheint beydes zuläſſig, wiewohl bey der erſteren Beziehung ein Hyperbaton entſteht, welches durch V. 32. καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ ſchlecht entſchuldigt wird. Es iſt wahr, Johannes ſetzt 3, 18. μονογενὴς mit dem Genitiv (τοῦ θεοῦ), und Lukas hat in jenen Stellen den Dativ. Eben ſo im Buche Tobiä. Aber theils entſcheidet die äußere Stellung, theils das innere Verhältniß der Gedanken für die Verbindung mit μονογενοῦς. Daß die δόξα Chriſti die δόξα Gottes, die göttliche, ſelbſt ſey, verſteht ſich mit dem Begriff υἱὸς τ. θ. von ſelbſt, liegt auch nicht im Ausdruck παρὰ πατρός. Darin könnte nur liegen, daß die δόξα αὐτοῦ vom Vater herrühre, mitgetheilt ſey, alſo nicht von Natur inwohnend. Dieß aber wäre hier ein durchaus fremder Gedanke, abgeſehen davon, daß Beziehung und Begriff etwa durch δοθεῖσαν beſtimmter hätte ausgedrückt werden müſſen. Da Joh. ſonſt regelmäßig 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. das Genitivverhältniß des μονογενὴς zu Gott hinzufügt, ſo war es hier zweckmäßig, durch παρὰ πατρὸς den μονογενὴς im Gegenſatz gegen jeden menſchlichen μονογενὴς

1) Er ſagt nemlich: δόξαν, οἵαν ἔπρεπε εἶναι μονογενεῖ υἱῷ, ἐκ τοῦ πατρὸς φυσικῶς αὐτῷ προσοῦσαν.

2) In der Catene.

3) Er löſt den Satz ὡς — — bis παρὰ πατρὸς ſo auf: ὁποίαν ἄν τις ὁμολόγησε πρέπειν τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς υἱῷ μονογενεῖ.

4) Euthymius lieſt ἀπὸ πατρός, ähnlich, wie Origenes (Tom. 4. 46. A.), der μονογενὴς erklärt durch ὡς ἀπὸ πατρός. Daraus mag die iſolirte Leſeart wohl entſtanden ſeyn. Euthymius meint, durch παρὰ πατρὸς werde der Sohn Gottes von Natur dem μονογενὴς ἀπὸ μητρὸς, dem Sohne der Jungfrau gegenübergeſtellt.

als den Eingeborenen des himmlischen Vaters näher zu bestimmen. Daß unter πατρὸς, auch ohne Artikel, hier Gott zu verstehen sey, nicht wie Schultheß meint, nur vergleichungsweise irgend ein Vater, fordert der Zusammenhang, und ist nicht wider den Sprachgebrauch [1]). Aber warum schreibt Joh. nicht unzweydeutiger τοῦ πατρὸς oder τῷ πατρί? Er konnte den doppelten Genitiv vermeiden wollen. Der Dativ aber war ihm vielleicht nicht geläufig. Aber man muß gestehen, daß der Begriff durch παρὰ mehr hervorgehoben wird. Origenes und Euthymius gebrauchen in diesem Falle ἀπό, Cyrill ἐκ, was beydes gebräuchlicher ist, und dem im μονογενὴς zum Grunde liegenden Verbalbegriff entsprechender, als παρά. Aber παρά τινος bezeichnet auch das Verhältniß der Abhängigkeit, des Herkommens, der Verwandtschaft, s. Mark. 3, 21. [2]), nur nicht so bestimmt den Begriff der persönlichen Abstammung. Indeß gebraucht auch Joh. 7, 29. παρ' αὐτοῦ εἰμι so, daß sowohl der Begriff der Abstammung, als des Gesendetseyns darin liegt.

Πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, zu ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν bezogen, hebt nachdrucksvoll das volle so erleuchtende wie belebende Wohnen und Wirken des menschgewordenen Logos hervor.

Χάρις καὶ ἀλήθεια kann, weil absolut gesetzt, nur von der χάρις καὶ ἀλήθεια schlechthin, d. h. Gottes verstanden werden. V. 16. läßt Joh., indem er diesen Gedanken weiter führt, den Begriff der ἀλήθεια fallen. Aber schon V. 17. nimmt er ihn wieder auf, und da er auch sonst die Wahrheit als Hauptmoment in der Sendung Christi hervorhebt 8, 32. 16, 13. 17, 17. 19. u. a. m., so ist durchaus unstatthaft, durch die Figur der Hendiadyoin ἀλήθεια adjectivisch aufzulösen, wie dem Cyrill (χάριν

1) S. Winers Grammatik, S. 116.

2) Vergl. Fritzsche, Comment. zu d. St.

τελείαν καὶ ἀληθῆ) folgend, Kuinöl thut, (χάριτος ἀληθινῆς), wobey ohnehin ſchwer iſt, ſich nach Joh. Styl etwas Klares zu denken, oder was wäre nach Joh. das Gegentheil der echten Gnade?

Χάρις κ. ἀλήθεια entſpricht allerdings zunächſt dem Hebr. חֶסֶד וֶאֱמֶת. Dieß iſt im A. T. eine häufige Bezeichnung der göttlichen Eigenſchaften der Liebe (Güte, Gnade, Barmherzigkeit) und Treue, ſ. Geneſ. 24, 27. Pſ. 25, 10. 36, 6. u. a. Die Alexandr. Ueberſetzung hat in der Regel für חֶסֶד ἔλεος, Geneſ. 24, 27. aber δικαιοσύνη. Beachtenswerth iſt, daß Exod. 34, 6. 7. die göttliche δόξα auf Sinai dargeſtellt wird als רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת πολυέλεος κ. ἀληθινός. Möglich, daß Johannes gerade dieſe typiſche Parallele des A. T. im Sinne hatte. Aber der neuteſtam., von Paulus häufiger, als von Joh. gebrauchte Begriff der χάρις, (nur hier V. 14. 16. 17., und 2 Joh. 3. mit ἔλεος und εἰρήνη im apoſtol. Gruße), hat eine beſtimmte Beziehung auf die Offenbarung und Mittheilung der göttlichen Liebe ἀγάπη in der σωτηρία τ. κόσμου, in der Sendung des Sohnes zur Erlöſung 3, 16. 17, 23. 1 Joh. 4, 9. Weſentlich aber damit verbunden iſt die ἀλήθεια, die andere Seite der Offenbarung in Chriſto, nicht die Treue, Wahrhaftigkeit Gottes wie im A. T., ſondern die vollkommen enthüllte Wahrheit des göttlichen Weſens und Willens, mit Ausſchluß alles ψεῦδος, aller ματαιότης und Fleiſchlichkeit in der Vorſtellung davon, vergl. 4, 24. 17, 3. 17. 1 Joh. 1, 5. u. a. Sofern nun Chriſtus, als das Licht und Leben der Welt, die Liebe Gottes und damit zugleich ſein wahres Weſen, 17, 3., daß er Geiſt, Licht und Liebe iſt, 4, 24. 1 Joh. 1, 5. 4, 8., alſo das Wort, den Willen, die Gebote Gottes (den λόγος τῆς ἀληθείας, die ἐντολαί) vollkommen kund gethan hat, alſo daß Alle, welche glauben, Gnade und Wahrheit in voller Fülle empfangen, iſt er πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας, vergl. V. 16 – 18. Kol. 2, 3.

V. 15. unterbricht ſcheinbar die Rede. Denn erſt V. 16. wird πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας wieder aufgenommen und weiter erklärt. Dieſer Schein darf aber nicht verleiten, den Vers mit Schultheß, für den er gar keinen Zuſammenhang zu haben ſchien, geradezu auszuſtoßen [1]). Der Vers iſt nicht ohne Zuſammenhang mit V. 14., nicht ohne Motiv. Denn nachdem Joh. V. 14. geſagt hat, daß in Chriſto der Logos Menſch geworden ſey, fügt er dafür das Zeugniß des Täufers hinzu, ſo wie er für das ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας V. 16. ſeine und aller Gläubigen Erfahrung anführt. Hatte der Evangeliſt aus dem Zeugniſſe des Täufers und den entſprechenden Aeußerungen Chriſti 8, 58. 17, 5. auf die Präexiſtenz des göttlichen Sohnes geſchloſſen, und ſo auf den Begriff des uranfänglichen Logos in Chriſto, ſo belegt er eben dieß mit dem Zeugniſſe des von Gott geſendeten Täufers, worauf er ſchon V. 6. und 7. hingewieſen. Aehnlich faßt den Zuſammenhang Euthymius: εἰ καὶ μὴ ἐγώ φησι δοκῶ τισιν ἴσως ἀξιόπιστος, ἀλλὰ πρὸ ἐμοῦ ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ, Ἰωάννης ἐκεῖνος, οὗ τὸ ὄνομα μέγα καὶ περιβόητον παρὰ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις u. ſ. w.

Ὃν εἶπον ſcheint anzudeuten, daß der Täufer dieſe Erklärung über Chriſtus zuerſt bey einer beſtimmten Veranlaſſung gegeben (aber wohl nicht 19-28.), nachher aber öfter wiederholt hat (V. 30.). Joh. hebt ſie wohl als ein Hauptreſultat aus des Täufers Zeugniſſen beſonders hervor. Dieß laute, öffentliche (κράζειν) Zeugniß wird als abgeſchloſſen, vergangen gedacht, daher κέκραγε λέγων. Dem präſentiſchen Perfectum ſchließt ſich das hiſtoriſche Präſens μαρτυρεῖ leicht an. Für οὗτος ἦν, ὃν εἶπον ſteht V. 30. οὗτός ἐστι, περὶ οὗ εἶπον. Auch hier haben einige

1) Billiger iſt in Schulz Konject. zu d. N. T. der Vorſchlag, V. 15. zwiſchen V. 18. und 19. zu ſetzen.

Auctoritäten ἐστίν. Aber ἦν iſt hinlänglich beglaubigt, und drückt das Zeugniß des Täufers ſammt ſeinem Gegenſtande als vergangen aus. Der Ausſpruch iſt vermöge des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen dem ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος — und ἔμπροσθέν μου γέγονεν ein ὀξύμωρον. Der Zuſatz ὅτι πρῶτός μου ἦν iſt Erklärung und zugleich Fortſetzung der witzigen Rede. Gewöhnlich folgt der Geringere dem Größeren, hier umgekehrt, will der Täufer ſagen, der nach mir kommt, oder kommen (auftreten) ſoll, (was Chryſoſtomus richtig von der παρουσία κατὰ τὸ κήρυγμα verſteht,) iſt mir voran gekommen, ἔμπροσθέν μου γέγονεν, d. h. höher geſtellt, als ich. Ἔμπροσθεν nemlich, was 3, 28. von dem zeitlichen Vorangehen des Täufers in ſeinem Heroldsamte gebraucht wird, bezeichnet hier den Rang, das Vorangehen des Meſſias an Würde. Ὑπερέβη με τῇ δόξῃ καὶ μεγαλειότητι ſagt Euthymius [1]), und ganz richtig vergleicht Chryſoſtomus, indem er es ebenfalls durch λαμπρότερος, ἐντιμότερος erklärt, Matth. 3, 11. ἰσχυρότερός μου ἐστίν.

Man hat aber gezweifelt, ob der Sprachgebrauch von ἔμπροσθεν dieſe Auslegung geſtatte. Es iſt immer ſchon etwas, daß die Griech. Ausleger gar kein Bedenken dabey haben. Die Lateiniſche, ja die allgemeine Sprachanalogie, auf die natürliche Begriffsverwandtſchaft des örtlichen Voran und des Vorranges gegründet, ſpricht dafür. Aber es fehlt weder in der bibliſchen noch claſſiſchen Gräcität an unzweydeutigen Beyſpielen für dieſen Gebrauch des ἔμπροσθεν. Geneſ. 48, 20. heißt es ἔθηκε (Jakob) τὸν Ἐφραὶμ ἔμπροσθεν (לִפְנֵי) τοῦ Μανασσῆ, vergl. V. 19., und noch unzweydeutiger bey Plato, de legg. 5. 743., Εἰ δέ τις τῶν προσταττομένων αὐτόθι νόμων σωφροσύνης

1) Eben ſo Cyrill, der das ὀξύμωρον am klarſten auffaßt, und Theophylakt.

ἔμπροσθεν ὑγιείαν ἐν τῇ πόλει φανεῖται ποιῶν τιμίαν ἢ πλοῦτον ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν u. ſ. w. Vergl. ebendaſelbſt 1. 631. 7. 805. [1]).

Wer ſich nun gleichwohl nicht entſchließen kann, ἔμπροσθεν in unſrer Stelle von dem Vorrang zu verſtehen, ſondern dabey verharrt, daß es nach dem gewöhnlicheren Gebrauch, entſprechend dem ὀπίσω, von dem zeitlichen Vorangehen zu erklären ſey, der muß, wenn er den Schlußſatz ὅτι πρῶτός μου ἦν ebenfalls von der Präexiſtenz verſteht, dieſen entweder mit Kuinöl als nachdrucksvolle Wiederholung des ἔμπρ. μου γέγ., oder mit Meyer als Begründung des ganzen vorhergehenden Satzes nehmen. Seltſam genug, verſteht ſich Kuinöl, um nur nicht von dem gewöhnlicheren Gebrauche des ἔμπροσθεν abzuweichen, lieber dazu, zu beweiſen, ὅτι ſtehe hier und 8, 44. in der freylich ungewöhnlichen, Hebraiſirenden Bedeutung von *certe, profecto*, entſprechend dem Hebr. אַךְ Geneſ. 44, 28. oder אָבֵן Geneſ. 28, 16. LXX. Aber Joh. 8, 44. iſt ὅτι, wie hier, Cauſalpartikel, und in den beyden Stellen der Geneſis haben die Alexandriner, ungenau überſetzend, ὅτι in dem gewöhnlichen Gebrauch nach εἰπεῖν genommen. Iſt nun ſchon unmöglich, die Kuinölſche Erklärung ſprachlich zu rechtfertigen, ſo ſcheitert ſie völlig an der Unerträglichkeit ſelbſt der nachdrucksvollſten Wiederholung in einem ſo kurzen ὀξύμωρον. Mit gewohnter philologiſcher Strenge nimmt

1) Hengſtenberg bemerkt, Chriſtologie Bd. 3. S. 489 f., mit gewohntem bitteren Eifer, die Verkennung der Beziehung auf Maleachi 3, 1. habe mich zu einer ſprachwidrigen Erklärung des ἔμπροσθεν verleitet, welche ich ſammt dem einzigen Beyſpiele Geneſ. 48, 20. aus Lampe genommen hätte, der aber doch vorſichtiger ſage, ἔμπρ. bezeichne in jener Stelle eben nur superiorem locum. Das Beyſpiel war aus Lampe, aber meine Auslegung von den Griechen genommen. Auch verſteht Lampe unter dem superior locus geradezu den Vorrang, wie der Zuſammenhang ſeiner Erklärung zeigt. Von der entſchiedenen Beziehung freylich auf Maleachi 3, 1. ahnen die Griechen und Lampe eben ſo wenig, als von der Sprachwidrigkeit ihrer Erklärung.

Meyer den Schlußſatz richtig als Begründung des ganzen Vorhergehenden, aber die dem ὀξύμωρον ſchlecht anſtehende Tautologie vermag er doch auch nicht wegzuſchaffen, denn er verſteht ἔμπρ. — wie πρῶτος ſchlechthin von dem präexiſtirenden Logos, ohne etwa einen Unterſchied zwiſchen dem λόγ. προφορικὸς (γέγονεν) und dem ἐνδιάθετος (πρῶτός μου ἦν) geſtatten zu wollen, worin er auch Recht hat. Hengſtenberg[1]) freylich meint, durch die Beziehung auf Maleachi 3, 1. die ſcheinbare Tautologie gänzlich beſeitigt zu haben. Der Täufer nemlich ſage, in Beziehung auf jene Stelle, „wo das heilige Räthſel, das er ausſpricht, ſich ſchon vorfinde": „Mein Nachfolger iſt mein Vorgänger, denn er iſt laut der Weiſſagung, derſelben, welche den Mittelpunct meines Daſeyns bildet, unendlich früher, als ich, — oder, derſelbe, der nach dem: mein Bote folgt, ὁ ὀπίσω μου ἐρχ., iſt es, der den mein Bote ſendet, der alſo ſein Vorgänger, der unendlich früher, wie er, ja wie Alles (vergl. zu πρῶτός μου, ἐν ἀρχῇ ἦν) war." — Allerdings konnte der Täufer bey der Präexiſtenz des Meſſias an Maleachi 3, 1. denken, aber ob er wirklich daran dachte? Nach der Joh. Darſtellung ſcheint er mehr an den Jeſaianiſchen Weiſſagungen gehangen zu haben. Im Ausdruck iſt keine Spur der Anſpielung, und in dem Gedanken keine nothwendige Beziehung auf Maleachi. Geſetzt aber, der Täufer hätte die Stelle des Maleachi im Sinne gehabt, was folgt daraus für jene tautologiſche Auslegung? So wenig, daß ἔμπροσθεν nach Maleachi weit mehr von dem Vorrange, als von dem zeitlichen Vorgange des ſendenden Bundesengels verſtanden werden zu müſſen ſcheint. Denn, wenn auch der Bundesbote und mein Bote bey Maleachi nicht identiſch ſeyn ſollten, was mir allerdings ſehr wahrſcheinlich iſt, ſo liegt doch in der Stelle nur das Verhältniß

1) A. a. O.

der Abhängigkeit des gesendeten von dem sendenden Boten, nicht die Präexistenz des letzteren.

Der Schlußsatz begründet allerdings den ganzen vorhergehenden Satz, aber doch vorzugsweise das räthselhafte ἔμπρ. μου γέγ. Wie man aber auch πρῶτός μου ἦν (πρῶτος in der Vergleichung für πρότερος) nehmen mag, von dem Vorrange oder der Präexistenz, der Sprachgebrauch gestattet beydes, so entsteht ein dem ὀξύμωρον entsprechender Sinn doch nur, wenn ἔμπρ. den Vorrang bezeichnet. Im ersten Falle würde der T. sagen, Christus sey ihm an Rang zuvor gekommen, eben weil er an sich schon der Erste war, — er wurde es, weil er es war. Spitzig genug, aber im Zusammenhange des Prologs steht πρῶτός μου ἦν in zu bestimmter Beziehung auf 1, 1 ff., um von der Würde verstanden zu werden. Nehmen wir dagegen πρῶτος von der uranfänglichen Präexistenz des Logos, so enthält der Satz den aus dem Prolog sich ergebenden Grund, warum Christus, obwohl in seiner historischen Erscheinung später kommend, doch dem Täufer voranstehe. So bekommt der Gegensatz zwischen ἦν und γέγονεν seine rechte Beziehung auf das vorweltliche Seyn und die historische Erscheinung des Logos, und das Räthselwort behält seinen spitzigen Charakter bis an's Ende, indem der scheinbare Widerspruch der historischen Erscheinung Christi gegen die Regel, daß das Vorzüglichere (z. B. der Lehrer) auch der Zeit nach vorangeht, durch das wesenhafte Verhältniß zwischen dem Menschgewordenen Logos und dem Täufer am Schluß wieder aufgehoben wird. Auf die Weise ist's ein Räthselwort mit räthselhafter Auflösung.

Aber wie? Konnte der Täufer so bestimmt im Sinne des Prologs von der Präexistenz Christi sprechen? In der synoptischen Relation Matth. 3, 11. hat der Ausspruch ganz noch die populäre Einfachheit, welche dem Täufer geziemt, dessen Prophetenthum von der Gnosis des Prologs

wohl sehr fern war. Um so mehr könnte man fürchten, wenigstens das ὅτι πρῶτός μου ἦν rühre nicht vom Täufer her, sondern von dem auslegenden Evangelisten. Indessen scheint die wörtliche Wiederholung des Ausspruchs V. 30. in einem ganz historischen Zusammenhange die Treue der Joh. Relation zu verbürgen. Die Joh. Logosidee mag dem Täufer fremd gewesen seyn, aber die Idee eines präexistenten Sohnes Gottes, worauf Stellen, wie Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff. so leicht führen konnten, gehörte damahls wohl zur Messiaslehre derjenigen Männer, welche, wie Joh. der Täufer, sich über die gemeine Volksvorstellung erhoben. Diese Idee mag bey ihm mehr in besonderen Offenbarungsmomenten, Tiefblicken in die altteſtam. Schrift (ähnlich V. 29.), hervorgetreten, als durch Gnosis erworben gewesen seyn.

V. 16. schließt sich seinem Inhalte nach an V. 14. πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας und ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ wieder an. Die periodische Verknüpfung geschieht durch καὶ nach der recepta, durch ὅτι nach so bedeutenden Zeugen, daß schon Griesbach diese Lesart in den Text aufgenommen hat. Aber die Entscheidung über diese Verschiedenheit hängt wesentlich mit der Frage zusammen, ob mit Herakleon, V. 16. und 17., oder, in diesem Falle consequenter mit Origenes [1]), V. 16. 17. 18., als Fortsetzung der μαρτυρία des Täufers, oder, ob mit Chrysostomus [2]) und Euthymius Vers 16. als wiedereintretende Rede des Evangelisten anzusehen sey? Ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν konnte nur der Evangelist, nicht der Täufer

1) Tom. 6. §. 2. sagt Orig., daß Herakleon V. 16. und 17. zur μαρτυρία des Täufers rechne, daß aber richtiger sey, auch V. 18., der davon nicht getrennt werden könne, dazu zu rechnen. Tom. 2. §. 29. sagt er dieß noch deutlicher und bestreitet die Ansicht, daß von V. 16. an Worte des Evangelisten seyen. Cyrill rechnet in der Catene wenigstens V. 16. zur Rede des Täufers. Theophylakt, der sich aber nicht deutlich erklärt, scheint dem Herakleon zu folgen.

2) Hom. 14. pag. 79.

bezeugen, vergl. 1 Joh. 1, 1 ff., und ſo ſetzt ſich die Rede des Evangeliſten ununterbrochen bis V. 18. fort, ſo in Ausdruck (μονογενὴς) wie Gedankenton nur der ausgebildeten Chriſtlichen Erfahrung und Auffaſſung, wie ſie dem Täufer in keiner Art eignet, entſprechend. Als Worte des Evangeliſten ſchließt ſich V. 16. am natürlichſten durch καὶ an V. 14. und 15. ſo an, daß Joh. zu dem Zeugniſſe des Täufers für die Wahrheit von V. 14. die allgemeine apoſtoliſche und Chriſtliche Erfahrung hinzufügt. Aber wie ſollte man darauf gekommen ſeyn, ſtatt dieſer einfachen Verbindung durch καὶ die ſchwierigere mit ὅτι zu ſetzen? Meyer meint, um dadurch anzudeuten, daß ſchon hier die begründende Rede des Evangeliſten anfange. Aber wenigſtens Origenes hat ſich dadurch nicht abhalten laſſen, alle drey Sätze zu dem Zeugniſſe des Täufers zu ziehen. Eher möchte ich glauben, man habe καὶ geſchrieben, um nach Joh. Styl V. 14. die Rede des Evangel. von der des Täufers zu unterſcheiden. Leſen wir nun mit den älteſten Zeugen ὅτι, ſo ſchließt ſich der Satz unmittelbarer an V. 15. an, als Beſtätigung des Zeugniſſes des Täufers durch die allgemeine Erfahrung von der Gnadenfülle Chriſti, womit aber der Evangeliſt auf V. 14., d. h. auf das, was er dort von dem Schauen der δόξα des Eingeborenen in ſeiner Wahrheits- und Gnadenfülle geſagt hat, zurückführt. Wenn daher Euthymius ſagt: Εἰπὼν, ὅτι πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας ἦν, καὶ δείξας αὐτὸν πηγὴν παντὸς ἀγαθοῦ ἀέννααν καὶ ἀκένωτον, φησὶν, ὅτι καὶ ἡμεῖς πάντες οἱ μαθηταὶ ἐκ τοῦ τοιούτου πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν κατὰ μετοχήν, ſo iſt dieſe Anknüpfung an V. 14. richtig; auch hat er ganz Recht, ἡμεῖς πάντες von den Jüngern Jeſu im weiteren Sinne zu verſtehen, aber er überſieht die unmittelbare Beziehung des ὅτι auf V. 15. Ich möchte dieſe mit Cyrill [1]) beſtimmter

1) S. Cyrill in der Catene und im Commentar.

ſo faſſen: Ganz recht bezeugte der Täufer, daß Chriſtus weit über ihn erhaben ſey, denn aus ſeiner Fülle haben wir alle genommen, was kein Moſes und kein Prophet geben kann, Gnade um Gnade, Gnade und Wahrheit.

Da πλήρωμα auf πλήρης χ. κ. ἀλ. V. 14. zurückweiſt, ſo iſt an den gnoſtiſchen Sprachgebrauch dabey nicht von fern zu denken, vergl. πλήρωμα [1]) Röm. 15, 29. Das zu ἐλάβομεν gehörige Object wird erſt durch καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος näher beſtimmt, ſo daß καὶ epexegetiſch zu nehmen iſt mit einer gewiſſen Intenſion, und zwar [2]).

Die im N. T. ungewöhnliche Formel χάριν ἀντὶ χάριτος hat ſchon im Alterthume zu den wunderlichſten Erklärungen Veranlaſſung gegeben. Origenes ſagt, δηλοῖ καὶ τοὺς προφήτας ἀπὸ τοῦ πληρώματος χριστοῦ τὴν δωρεὰν κεχωρηκέναι καὶ τὴν δευτέραν χάριν ἀντὶ τῆς προτέρας αὐτοὺς εἰληφέναι. Eben ſo Chryſoſtomus, Severus, Nonnus, Theophylakt, Euthymius. Theophylakt ſagt: ἐλάβομεν χάριν μείζονα (die neuteſt.) ἀντὶ μικρᾶς χάριτος (der altteſt.), Euthymius kürzer und beſtimmter, τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς, indem er hinzufügt, ὅτι δὲ περὶ τούτων λέγει δῆλον ἀπὸ τῶν ἀφεξῆς V. 17. Hierauf berufen ſich die Alten alle, aber mit Unrecht. Denn V. 17. wird gerade der νόμος, die altteſtam. διαθήκη, als reiner Gegenſatz gegen die χάρις κ. ἀλήθεια (den Inbegriff des Evangeliums) dargeſtellt, und überhaupt iſt es wider die apoſtoliſche Lehrweiſe, das alte Teſtament unter dem Begriffe der Gnade zu denken.

---

1) S. C. Fr. Aug. Fritzsche, de potestate vocis τὸ πλήρωμα in N. T. in d. Progr., thesauri, quo sacrae N. T. Glossae illustr. specimen. Rostoch. 1839. 8. p. 16 sqq.

2) S. Winers Grammat. S. 411. Wie ängſtlich genau oft die alten Interpreten mit den Worten ſeyn können, wenn es ihnen gerade anſteht, davon giebt Auguſtin hier ein charakteriſtiſches Beyſpiel, indem er et urgirend ſagt: Zuerſt empfangen wir gratiam, nemlich fidem, dann insuper gratiam pro gratia, d. h. das ewige Leben für den Glauben.

Andere noch künſtlichere und unbegründetere Interpretationen [1]) übergehen wir.

Die einzig richtige Auslegung deutet zuerſt Beza an: *χάριν ἀντὶ χάριτος* id est, *ut quidam vir eruditus explicat* חֵן עַל חֵן gratiam super gratiam: pro quo *eleganter* dixeris, *gratiam gratia cumulatam*, ut significentur dona pleno cornu per Christum e coelis in suos effusa, aber mit dem Bedenken, ob jene Bedeutung von *ἀντὶ* auch nachweislich ſey. Luther überſetzt wohl mit richtigem Takt Gnade um Gnade. Aber erſt Lampe und J. A. Bengel verſuchen eine philologiſche Rechtfertigung.

Die bibliſche Gräcität bietet kein entſprechendes Beyſpiel dar von *ἀντὶ* in der Bedeutung des Hebr. עַל, *ἐπὶ* mit dem Accuſ. Pſ. 69, 28. LXX. Und auch in der claſſiſchen findet man zunächſt mehr nur ſcheinbare, höchſtens approximative. J. A. Bengel verglich Aeſchylus Agam. 1560. (ed. Dindorf.) *Ὄνειδος ἥκει τοὐφ' ἁνὸς ὀνείδους*, was Droyſen ſo überſetzt: Vorwurf erhebt ſich raſch gegen Vorwurf. Aber nach dem Zuſammenhange iſt mehr die Rede von der Vergeltung des einen Vorwurfs durch den andern [2]). Eben ſo wird Coeph. 309 ff. *ἀντὶ ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω — ἀντὶ πληγῆς φονιᾶς φονίαν πληγὴν τινέτω*! nur der Begriff der Vergeltung ausgedrückt. Nicht anders Euripid. Helen. 1254. *χάρις ἀντὶ χάριτος ἐλθέτω*, (Gunſt für Gunſt). In der Formel *χάριν ἀντὶ χάριτος ἀποδοῦναι* liegt nur der Begriff der Dankbarkeit für empfangene Wohlthat, und auch, wenn Aeſchyl. Suppl. 966. der Chor ſagt: *ἀλλ' ἀντ' ἀγαθῶν ἀγαθοῖσι*

1) In grammatiſcher Hinſicht verdient die Erklärung von Hugo Grotius, dona spiritus s., gratis i. e. non pro ullo merito a Deo concessa, beſondere Erwähnung. Aber ſchon Calovius bemerkt richtig, daß *ἀντὶ χάριτος* in der Bedeutung von gratis durchaus nicht gerechtfertigt werden könne.

2) Vergl. Buttler und W. Schneider zu d. St.

βρύοις, Δία Πελασγῶν! iſt dieß Ausdruck der Dankbarkeit, welche Gutes für Gutes wünſcht. — Allein indem ein und daſſelbe als Vergeltendes und als Vergoltenes ſich unmittelbar an einander reiht, entſteht der Begriff der ſtetigen Aufeinanderfolge, Wechſelfolge und ſomit Häufung. So wird ἀντὶ offenbar Theognis Sentt. 341 - 344. ed. Bekker gebraucht:

Ἀλλὰ Ζεῦ τέλεσόν μοι Ὀλύμπιε καίριον εὐχήν,
Δός δέ μοι ἀντὶ κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν.
Τεθναίην δ' εἰ μή τι κακῶν ἄμπαυμα περιμενέων
Εὑροίμην, δοίης δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας.

Hier ſetzt das vorangehende ἄμπαυμα den Sinn des ἀντὶ in den Schlußworten (Leid auf Leid) außer Zweifel, und die Stelle zeigt zugleich ſehr gut den Uebergang der Bedeutungen. Die üblichere claſſiſche Formel iſt παρὰ mit d. Acc., wie πληγὴ παρὰ πληγήν [1]), und ἐπὶ mit dem Dativ, wie νεκροὶ ἐπὶ νεκροῖς. J. A. Bengel vergleicht außerdem aus der ſpäteren Litteratur Chryſoſtomus de sacerdotio 6, 13. §. 622., wo es heißt: Ich bin zu Dir gekommen, Dich gegen Deine Feinde zu vertheidigen, σὺ δέ με ἐκπέμπεις ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας φροντίδα ἐνθεῖς. Auch Philo de posteritate Caini (ed. Mangey I, 254.) §. 43., verdient verglichen zu werden, wo die göttliche Weisheit und Liebe geprieſen wird, daß ſie ihre Wohlthaten in ſteter Abwechſelung auf einander folgen laſſe: τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας, πρὶν κορεσθὲν ἐξύβρισε τοὺς λαχόντας, ἐπισχὼν καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντὶ ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ δευτέρων, καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων, τότε μὲν διαφορούσας, τότε δ' αὖ καὶ τὰς αὐτὰς ἐπιδίδωσι. Sonach iſt unbedenklich, den Sinn unſerer Stelle ſo zu beſtimmen, daß der Fülle (dem πλήρωμα χάριτος) in Chriſto der ununterbrochene

1) G. Bernhardi's Syntax. 258.

Gnadenempfang von Seiten der Gläubigen entſpricht. Die belebende, erleuchtende Gnade Gottes wird hier in der ununterbrochenen Reihefolge ihrer einzelnen Erweiſungen gedacht, V. 17. aber wie V. 14. wieder mit ἀλήθ. verbunden und mit dem Artikel, als Inbegriff der Liebe überhaupt.

V. 17. Der durch ὅτι bezeichnete Zuſammenhang mit V. 16. iſt dunkel und unvollſtändig ausgedrückt. Joh. ſtellt die Gnade und Wahrheit, welche durch Jeſum Chriſtum geworden iſt, mit dem Geſetze Moſis in einen ſcharfen Contraſt, ohne alle periodiſche Verknüpfung, ſo daß der zweyte Satz nicht einmahl ein δὲ hat. In dieſem Contraſt mag das Geſetz Moſis ſeine Wahrheit haben, aber wenigſtens die Gnade iſt nicht in ihm, die Gnadenfülle und ſo auch nicht die Wahrheit ſchlechthin. Sonach konnte auch das Geſetz Moſis keine Gnade gewähren für Alle. Indem Joh. dieß V. 16. vorausſetzt, giebt er V. 17. den Grund dafür an, warum ſie Alle nicht aus dem Geſetze Moſis, ſondern eben nur aus Chriſti Fülle Gnade um Gnade genommen haben. Das Geſetz nemlich iſt nur durch Moſes gegeben, nicht durch den eingeborenen Sohn, voll Gnade und Wahrheit V. 14. Darum hat es auch die Fülle der Gnade und Wahrheit nicht.

Der Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium iſt wohl zuerſt vorzugsweiſe von dem Apoſtel Paulus recht gefaßt und vollſtändig entwickelt worden. Joh. ſetzt ihn auch hier ſeinem Inhalte nach als bekannt voraus, aber vom Standpuncte des Prologes begründet er ihn eigenthümlich durch den unbedingten Weſensvorzug des eingeborenen Sohnes Gottes vor Moſes und jedem Andern. Paulus dagegen hebt mehr den Inhalt des Gegenſatzes ſelbſt, beſonders den ethiſchen, hervor, indem er das Geſetz als die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Strafgerechtigkeit, der ὀργὴ τ. θεοῦ betrachtet, ohne auf die Verſchiedenheit der Vermittler der beyden Glieder des Gegenſatzes genauer einzugehen. Allerdings beruht auch nach ihm der

Gnadencharakter des Evangeliums auf der Perſon Chriſti, aber mehr auf deſſen Tod, als darauf, daß er der abſolute Sohn Gottes iſt. Dem Joh. muß der νόμος auch als die Offenbarung der ὀργή erſchienen ſeyn, ſ. 3, 36., aber er erörtert dieſe Seite nicht. Deſto mehr liegt ihm daran, das Evang. als die volle Offenbarung der Wahrheit zu charakteriſiren, ſofern er Chriſtum, den Urheber, als das Licht der Welt, als den ewigen Logos, darſtellt. Dadurch fällt auf die Seite des Geſetzes nicht die Unwahrheit, das ψεῦδος, wohl aber die Unvollkommenheit der Offenbarung der Wahrheit [1]). Das Geſetz kennt die Anbetung im Geiſte und in der Wahrheit nicht, vergl. 4, 23. und 24. Aehnlich, aber in einer andern Beziehung bezeichnet Paulus den Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium Kol. 2, 17. durch σκία und σῶμα, vergl. Hebr. 10, 1 ff.

Es könnte ſcheinen, als werde der Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium noch weiter durch ἐδόθη und ἐγένετο charakteriſtiſch ausgedrückt. Klemens und Origenes geben ſich alle Mühe, den Unterſchied beyder Ausdrücke in dieſer Beziehung klar zu machen. Klemens meint, weil es von dem Geſetz nicht heiße ὑπὸ, ſondern διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἀλλ' ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μωσέως δὲ, τοῦ θεράποντος αὐτοῦ, ſo werde es eben als ein zeitliches, vergängliches πρόσκαιρος gedacht, διὸ καὶ πρόσκαιρος ἐγίνετο: von der ewigen Gnade und Wahrheit durch Chriſtus dagegen werde in demſelben Sinne, wie es von dem λόγος heiße, es ſey ohne ihn nichts geworden, geſagt, ἐγένετο (καὶ οὐκέτι δίδοσθαι λέγεται), weil ſie eben ein ἔργον αἰώνιον des Logos ſey [2]). Weder klarer noch gegründeter iſt die ähnliche Erklärung des Origenes, der in dem ἐγένετο beſtimmt das findet, daß Gott

1) Euthymius ſagt: προσέθηκεν, ὅτι καὶ ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀψευδὲς αὐτῇ προσμαρτυρῶν ἢ τὸ τέλειον. Das Letztere hält er beſonders feſt nach Hebr. 7, 18.

2) Paedag. 1, 7. ed. Col. 112.

ſey χάριν κ. ἀλήθειαν πεποιηκὼς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ἐπ' ἀνθρώπους φθάσασαν [1]). Am deutlichſten und kürzeſten ſagt unter den Alten Theophylakt, αὐθεντικὸν μὲν τὸ ἐγένετο, δουλικὸν δὲ τὸ ἐδόθη. Allein ein ſolcher Unterſchied liegt in den Worten um ſo weniger, da διὰ auf beyden Seiten ſteht. Die Alex. Ueberſetzung gebraucht δοῦναι auch von der unmittelbaren göttlichen Urhebung des Geſetzes, Exod. 24, 12. Lev. 26, 46. Und gewiß war nach bibliſchem Sprachgebrauch der geeignetſte Ausdruck ἐδόθη ὁ νόμος, was der claſſiſchen Gräcität, welche θεῖναι νόμον hat, fremd iſt. Anderſeits hat Paulus Gal. 3, 17. ὁ γεγονὼς νόμος. Ob aber wohl Joh. auch von der χάρις κ. ἀλήθεια geſagt hätte ἐδόθη? Von den einzelnen Gnadenerweiſungen gebraucht Paulus δοῦναι 2 Kor. 8, 1. Epheſ. 3, 8. Aber von der ἀλήθεια und der χάρις ſchlechthin würde nach neuteſtam. Sprachgebrauch eher ἐπεφάνη Tit. 2, 11. oder ἐφανερώθη (vergl. V. 18.), als ἐδόθη zu erwarten ſeyn. So ſcheint Joh. allerdings ἐγένετο gewählt zu haben, weil es die geſchichtliche Erſcheinung (Erasmus, exorta est,) der Gnade und Wahrheit, welche er im Sinne hatte, am natürlichſten ausdrückt. Aehnlich iſt 1 Kor. 1, 30., wonach auch hier bey ἐγένετο ein ἡμῖν (vergl. V. 16. ἡμεῖς ἐλάβομεν) ergänzt werden könnte. Aber um ſo weniger möchte ich Bengel beyſtimmen, der nach ſeiner ſinnreichen Art die Verſchiedenheit des ἐδόθη und ἐγένετο darauf bezieht, daß Mosis non sua est lex, Christi sua et gratia et veritas, was am Ende auf die Auslegung der Griechen hinauskommt.

V. 18. in ſeinen kurzen Sätzen und mit V. 17. ohne alle Partikelverbindung, ſchließt ſich an V. 17. logiſch ſo an: Die Gnade und Wahrheit, das eigentliche Weſen Gottes, konnte nur derjenige offenbaren, der Gott ſelber geſchauet hat in

1) Tom. 6. §. 9.

unmittelbarer Gemeinſchaft, alſo kein Menſch, denn kein Menſch hat Gott je geſehen, auch Moſes nicht. In dieſer Verbindung wird der negative Grundſatz θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε in unbedingter Geltung von allen Menſchen genommen. Deſto entſchiedener tritt das entgegengeſetzte poſitive Moment hervor, daß Jeſus Chriſtus, als der menſchgewordene, uranfängliche Logos, der eingeborene Sohn, nicht darunter begriffen iſt, und Gott geſchauet hat.

Daß kein Menſch das Angeſicht Gottes ſiehet, ohne zu ſterben, ſagt Gott im A. T. ſelbſt zu Moſes, Exod. 33, 20 ff. vergl. Sirach 43, 31. (35.). Hier aber wird zunächſt jedes unmittelbare leibliche Schauen Gottes dem Sterblichen verſagt. Aehnliches behauptete das polytheiſtiſche Alterthum [1]). Die altteſtam. Viſionen, Theophanien, heben die Unbedingtheit des Satzes im Hebr. Sinne nicht auf, denn nur τὰ ὀπίσω τοῦ θεοῦ, Exod. 33, 23., oder nur die δόξα, das Abbild Gottes, wird geſchauet, Jeſ. 6, 1 ff. Hätte Joh. bloß ſagen wollen, Gott, der unſichtbare, ſey von keinem Menſchen je leiblich geſchauet worden, ſo hätte er freylich etwas ſehr Müſſiges geſagt. Aber im hiſtoriſchen Zuſammenhange des Prologes entſpricht der Satz dem Grundſatze der damahligen Gnoſis, daß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes dem Sterblichen nicht vergönnt, daß für den Menſchen alle Erkenntniß Gottes durch den Logos vermittelt, und nur dieſem ein unmittelbares Wiſſen von Gott eigen ſey [2]). So hat ὁρᾶν hier die Bedeutung der anſchaulichen, unmittelbaren Erkenntniß, wie 6, 46. 14, 7. Dagegen ſcheint 1 Joh. 4, 12. und 20. von der Unſichtbarkeit Gottes verſtanden werden zu müſſen.

Der gewöhnliche Text ὁ μονογενὴς υἱὸς, eben ſo alt, als diplomatiſch ſicher, (nur τοῦ θεοῦ oder θεὸς

1) S. Pfanneri theol. gentil. c. 2. §. 19. Vergl. Creuzers Symbolik und Mythol. 2. 461.

2) S. über die Philon. Lehre Gfrörer a. a. O. Bd. 1. S. 117-143.

ſind ſpätere Zuſätze,) wird auch durch den Johanneiſchen Sprachgebrauch 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. geſchützt.

Der μονογενὴς υἱὸς, wie Hebr. 1, 2 ff. im Gegenſatz gegen Moſes und alle Propheten, weil er der menſchgewordene Logos iſt, wird näher charakteriſirt als ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Es befremdet, εἰς τὸν κόλπον ſtatt ἐν τῷ κόλπῳ oder ἐν τοῖς κόλποις εἶναι zu finden. Aber offenbar bezeichnet εἰς τὸν κόλπον hier daſſelbe, die συγγένεια καὶ ἑνότης, wie Chryſoſtomus (mit Ausnahme des Zuſatzes τῆς οὐσίας) richtig ſagt. Ἐν τοῖς κόλποις (ἐν τῷ κόλπῳ τινος) εἶναι, in gremio — patris positum esse, Terent. Adelphi 3, 2. 35., in sinu gestari, ebendaſ. 4, 5. 75., esse in sinu amplexuque, Cic. ad famil. 14, 4., puer lactens in gremio matris sedens, Cic. de divin. 2, 41.[1]), bildlich und unbildlich, bezeichnet überhaupt die innigſte Gemeinſchaft und Freundſchaft, beſonders zwiſchen Kindern und Eltern; wie denn auch der Ausdruck von dieſem Verhältniß (ſ. Cic. de divin. 2, 41.) und nicht von dem Aneinanderliegen der Tiſchgenoſſen, dem ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ τινος Joh. 13, 23., hergenommen iſt. So wird auch hier dadurch gerade die innigſte Gemeinſchaft, die unmittelbarſte Nähe[2]) des Vaters und Sohnes ausgedrückt. So auch im A. T. 5 Moſ. 13, 6. 4 Moſ. 11, 2. u. a. Warum aber εἰς τὸν κόλπον ſtatt ἐν τῷ κόλπῳ, was Joh. 13, 23. hat? — Gewiß nicht, um, wie Schultheß meint, auszudrücken: „Der in den Buſen des Vaters hin war, d. h. der ſich in lauterſter Reinheit des Gemüthes in kindlicher Geſinnung, Zuverſicht und Gehorſam in den Schooß des Vaters emporgeſchwungen hat.“ Chriſtus ſagt freylich ſelbſt 3, 13., worauf ſich Schultheß beruft, οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, aber

1) Vergl. Wetſtein und Elsner zu d. St.

2) Euthym. ἐνδιαιτώμενος τῷ κόλπῳ κ. ἀεὶ ὁρῶν τὸν θεὸν ὡς θεός. Cyrill bemerkt, διὰ τοῦ κόλπου τὴν ἀγάπησιν νοεῖσθαι.

er ſagt es eben anders und in einer ganz anderen Beziehung. Lieber ſage man, εἰς ſey unterſchiedlos mit ἐν verwechſelt. Aber nicht einmahl Mark. 2, 1. und Luk. 11, 7. iſt dieß geſtattet. Schreibt Mark. 13, 15. ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν ὤν, wo Matth. 24, 18. ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ, ſo iſt gewiß der Sache nach beydes gleich, aber Markus denkt dabey beſtimmt an das Hinausſeyn auf den Acker oder nach demſelben, Matthäus an das Daraufſeyn. Wetſtein bemerkt aus Ilias 6, 400. παῖδ' ἐπὶ κόλπον ἔχων, aber der Wolfiſche Text hat ἐπὶ κόλπῳ. Wenn aber, wie Paſſow bemerkt, ἐπὶ κόλπον ἔχειν ſonſt gewöhnliche Griech. Formel iſt, wofür ich indeß, außer der vulg. in jener Homer. Stelle, keine Belege habe, ſo erklärt ſich dieſes mit dem gleichbedeutenden εἰς κόλπον εἶναι recht gut aus der Auffaſſung des Anlehnens, Sichanlegens an den Buſen (vergl. Il. 6, 467. πρὸς κόλπον ἐκλίνθη,), während ἐν κόλπῳ εἶναι das Darinliegen ausdrückt. Dr. Winer[1]) vergleicht wegen des εἰς das in aurem utramvis dormire (ἐπ' ἀμφότερα τὰ ὦτα καθεύδειν) bey Terenz Heaut. 2, 3. 100. und das in utrumvis oculum dormire bey Plaut. Pseud. 1, 1. 121., was freylich nicht gleich, aber analog iſt.

Man ſtreitet, ob ὁ ὢν in ὃς ἦν aufzulöſen, oder als präſentiſches Particip zu nehmen ſey? 3, 13. 6, 46. iſt das letztere außer allem Zweifel, ſelbſt 9, 25. läßt es ſich präſentiſch verſtehen. Hätte Joh. geſchrieben ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. πατρ. καὶ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. vergl. 6, 41. 3, 13., ſo müßte ὁ ὢν als das dem καταβὰς vorauf-gehende, wie dieſes, als Präteritum genommen werden. So aber iſt das zeitloſe präſentiſche Participium geſetzt, um ähnlich, wie das praesens finitum 1 Joh. 3, 3. 7. gebraucht iſt, ein inhärirendes, bleibendes Verhältniß des eingeborenen Sohnes zum Vater auszudrücken[2]). Es wird

1) Grammat. 392.

2) Vergl. Winers Grammat. 324.

durch ὁ ὢν εἰς τ. κόλπον τ. πατρ. der Begriff des μονογενὴς und des ὁρᾶν τ. θεὸν, was darin liegt, veranſchaulicht. Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο Er und kein anderer, ſagt Joh. mit Nachdruck, hat es geoffenbart. Ἐξηγεῖσθαι und καθηγεῖσθαι wird bey den Profanſcribenten vorzugsweiſe von dem Deuten und Auslegen heiliger Dinge gebraucht. Es war ein techniſcher, gottesdienſtlicher Ausdruck [1]). Aber da das Wort auch eine allgemeinere Sphäre hat, ſo ſcheint dem einfachen Style des Evangeliſten angemeſſener, es ohne beſondere techniſche Beziehung von der Erzählung, Erklärung, Offenbarung überhaupt zu nehmen. So wird es Lev. 14, 57. für הוֹרֹת gebraucht, vergl. Luk. 24, 35. AG. 15, 12. 14. 21, 91., wo es meiſt von dem religiöſen Inhalte [2]) gebraucht wird, mit der Nebenbedeutung der genauen Entwicklung. Joh. gebraucht ſonſt 3, 11. und 32. dafür μαρτυρεῖν.

Das verſchwiegene Object zu ἐξηγήσατο iſt aus dem Zuſammenhange leicht zu ergänzen. Gewiß aber iſt falſch, wenn Euthymius ergänzt, ὅτι θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Das wußte ſchon das A. T., freylich in ſeinem Sinne. Aber Euthymius meint die Wahrheit, daß Gott Geiſt ſey. Dieß liegt aber hier zu fern. Zu unbeſtimmt und ohne Indication im Context erſcheint die Ergänzung τὰ τοῦ θεοῦ. Zunächſt im Context liegt, was der Eingeborene geſchauet, erkannt hat bey Gott, ſ. 3, 11. 5, 19. 6, 46. 8, 26. 38. Dieß aber iſt nach V. 17. genauer beſtimmt die χάρις κ. ἀλήθεια, welche bis dahin in ihrer wahren Fülle den Menſchen verborgen war, das μυστήριον τ. θελήματος τ. θεοῦ, wie Paulus Eph. 1, 9. ſich ausdrückt.

1) S. Wetſtein und Lampe zu d. St. Creuzers Symbolik und Mythol. Bd. 1. 13. Aeſchylos Eumeniden, Gr. und Deutſch von K. O. Müller, S. 162 ff.

2) S. Clem. R. Ep. 1, 49. τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τ. θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι.

Jetzt, nach beendigter Auslegung, können wir die oben [1]) berührte Frage erörtern,

ob und wie Joh. die Aufgabe des Prologs, die Einheit der vorweltlichen, ewigen, und der hiſtoriſchen Perſönlichkeit, alſo die perſönliche Präexiſtenz Chriſti, welche derſelbe 8, 58. 17, 5. beſtimmt ausſpricht, in der Form der Alexandr. Logoslehre denkbar zu machen, gelöſ't habe?

Die Frage iſt eine doppelte.

Den nächſten Anſpruch an eine genügende Löſung hatten die erſten Leſer des Evangeliums. Hat Joh. für dieſe, alſo für den damahligen Standpunct der Chriſtlichen Gnoſis überhaupt, eine befriedigende Erklärung gegeben? Dieſe rein hiſtoriſche Frage liegt unzweifelhaft in den Grenzen eines exegetiſchen Commentars.

Eine weitere Frage aber iſt, in wiefern die Lehrweiſe des Prologs auch für den gegenwärtigen Standpunct der Chriſtlichen Gnoſis unmittelbar genügend ſey? Iſt das Evangelium eine wahrhaft apoſtoliſch kanoniſche Schrift, ſo iſt dieſe Frage theologiſch nothwendig. Allerdings gehört dieſelbe zunächſt der dogmatiſch-ſyſtematiſchen Betrachtung an, und wird hier immer nur als Excurs gelten. Aber, wenn doch ihre Erörterung durch Vergleichung früherer und gegenwärtiger Denkweiſen, ſo wie der weſentlichen Idee mit ihren beſonderen Erſcheinungsformen, zum vollen Inhaltsverſtändniß des Prologs weſentlich beyträgt, ſo wird ein ſolcher Excurs hinlänglich gerechtfertigt erſcheinen.

1. Wenn Joh. ſagt, Jeſus Chriſtus, der eingeborene Sohn Gottes, ſey der menſchgewordene Logos, der Logos

1) S. 293 f.

aber die vorweltliche, ewige, alle Zeit wirkſame Offenbarungshypoſtaſe, als ſolche verſchieden von Gott ſelbſt, ein perſönlich ſelbſtbewußtes göttliches Subject, ſo erklärte ſich daraus für die damahlige Gnoſis hinlänglich, wie Jeſus von ſich ſagen konnte, er ſey vor Abraham, ja vor Grundlegung der Welt geweſen. Der Logosbegriff war in dieſem Sinne, auch in dieſer Anwendung, zugeſtanden und verſtändlich. Nun ſagt aber Joh. weiter, der Logos ſey Fleiſch geworden. Dieß war das eigentlich Chriſtliche Wort des Räthſels, aber in dieſem Sinne auch der Alexandrin. Gnoſis fremd, und an ſich ſchwierig. Je mehr Johannes Gewicht darauf legt, deſto mehr, ſcheint es, mußte er den räthſelhaften Begriff näher beſtimmen. Aber er thut es nicht. Wenn er im Prolog ſonſt von einem Kommen des Logos in die Welt und zu den Seinigen ſpricht, ſo ſetzt dieß das σὰρξ ἐγένετο voraus, ohne es zu erklären. Im Evangelium kommt die bildliche Vorſtellung des Herabſteigens Chriſti vom Himmel vor, 3, 12. u. a., aber es iſt eben nur ein Bild des ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο, keine Erklärung, keine nähere Beſtimmung, um ſo weniger, da das Herab- und Hinaufſteigen Chriſti in den Himmel, und ſein beſtändiges Seyn im Himmel gerade in der Zuſammenſtellung von 3, 12. den Unterſchied der hiſtoriſchen und vorhiſtoriſchen Perſon Chriſti faſt zu verwiſchen ſcheint. Beſtimmter und deutlicher iſt der Begriff der Sendung des Sohnes durch den Vater. Aber dabey entſteht die Frage, ob dieſe Sendung nach der Analogie einer prophetiſchen Berufung, vergl. 1, 6. Mal. 3, 1. Hagg. 1, 13., oder einer Engelſendung zu denken ſey. Nur die letztere, welche ein überirdiſches Subject vorausſetzt, würde der Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο entſprechen, aber das eigentliche Räthſel unerklärt laſſen, wie man ſich die wahrhaft menſchliche Geburt des präexiſtenten perſönlichen Logos zur hiſtoriſchen Perſon Jeſu Chriſti zu denken habe, ohne die göttliche und menſchliche Daſeynsform zu

verwirren. Daß Joh. ſich unter dem ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο eine wirkliche menſchliche Geburt des Logos denkt, leidet keinen Zweifel; auch das ἔρχεσθαι ἐν σαρκὶ 1 Joh. 4, 2. ſchließt das wirkliche Geborenwerden in menſchlicher Geſtalt in ſich. Kann aber nach bibliſcher Denkweiſe ein Engel nie wahrhaft menſchlich geboren werden, ſo war auch nach dieſer Analogie das ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο nicht verſtändlich. Gleichwohl kann Joh. mit dieſer Formel nichts für ſeine Zeit und Leſer Undenkbares haben ſagen wollen. Da er gar keine weitere Erklärung giebt, ſo muß er vorausgeſetzt haben, daß die Denkbarkeit des Satzes, bey aller Einzigkeit und allem Geheimniß der Sache ſelbſt, zu ſeiner Zeit nicht allzu ſchwer ſeyn werde. Ein ſo einziges, geheimnißvolles Factum, wie die Menſchwerdung des Logos, kann aber nur durch Analogie denkbar werden. Die entſprechendſte Analogie gewährte die Platoniſche Vorſtellung von der Präexiſtenz der menſchlichen Seelen. Daß dieſe Vorſtellung dem Alexandr. Judenthume längſt vor Philo geläufig war, zeigt Weish. Sal. 8, 19. 20. Philo aber entwickelt ſie ausführlich de gigant. 3 ff. (Mang. I. 263 ff.). Iſt die vernünftige menſchliche Seele nach Philo vor ihrer körperlichen Erſcheinung als eine reale Perſönlichkeit vorhanden und zwar als Abbild des abſoluten, urbildlichen Logos, ſo blieb zwar der Joh. Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο dem idealiſtiſchen Philo fortwährend unbegreiflich, aber für die Chriſtliche Gnoſis mußte er im Glauben an den hiſtoriſchen Sohn Gottes durch die Analogie der körperlichen Geburt der präexiſtenten Seele denkbar werden. Es fehlen freylich aus dem apoſtoliſchen Zeitalter alle beſtimmten Spuren von dieſer Art der Verſtändigung. Aber wenn dieſelbe doch nachher bey den Alexandr. Vätern, beſonders bey Origenes, beſtimmt hervortritt, ſo darf man annehmen, daß ſie, obwohl unentwickelt und unausgeſprochen, als natürliches Schema, dem apoſtoliſchen Denken über die Menſchwerdung des Logos zum Grunde gelegen habe.

Unter dieſen Vorausſetzungen hat Joh. durch den Begriff der Menſchwerdung des Logos allerdings für ſeine Zeit die Aufgabe genügend gelöſt, die Einheit der vorweltlichen, ewigen, und der hiſtoriſchen, zeitlichen Perſönlichkeit in dem Bewußtſeyn Chriſti denkbar zu machen.

2. Aber der Chriſtliche Glaube an den eingeborenen Sohn Gottes hat an dem Joh. Satze ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht nur die erſte Verſtändigung ſeines Räthſels, ſondern, ſofern dieſe aus echt apoſtoliſchem Geiſte hervorgegangen war, zugleich auch den bleibenden Kanon aller weiteren Verſtändigung in der Kirche. Die ganze Chriſtliche Lehrbegriffsentwicklung von der Perſon Chriſti beruht vorzugsweiſe auf dem Joh. Prolog, und man kann in der Geſchichte deutlich wahrnehmen, wie an dieſem Kanon ſich die verſchiedenſten und freyeſten Denkweiſen immer wieder orientiren und zuſammenfinden. Allein, indem Joh. für die Gnoſis ſeiner Zeit das Chriſtliche Glaubensräthſel löſt, ſchürzt er für den weiteren Chriſtlichen Denkproceß durch den Satz ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο einen neuen Räthſelknoten. Die Dogmengeſchichte lehrt, daß, je mehr derſelbe in ſeinem urſprünglichen hiſtoriſchen Sinne genommen wird, die dogmatiſche Bearbeitung deſto mehr Schwierigkeit darin findet.

Setzen wir, daß Joh. unter dem Logos, der abſoluten, ewigen Offenbarungshypoſtaſe Gottes, nicht eine bloße Relation Gottes in ſich ſelbſt oder zur Welt, ſondern ein perſönlich bewußtes Subject außer Gott, erhaben über alle Engel, aber doch in derſelben Perſönlichkeit wie dieſe, gedacht hat, ſo iſt ohne Origeneiſche Präexiſtenzlehre [1]) un-

1) Origenes nahm eine vorhiſtoriſche Menſchwerdung des abſoluten Logos an, eine Verbindung der präexiſtenten menſchlichen Seele Chriſti mit dem θεὸς λόγος, als nothwendige Vermittlung der körperlichen Menſchwerdung Gottes, welche ſonſt undenkbar ſey (non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri.) de princ. 2, 6. 4, 31. u. a. Aber aus der Art, wie Origenes dieſe Vorſtellung ausführt, ſieht man deutlich, daß in

möglich, sich die Menschwerdung deutlich zu machen. Ist alle reale Persönlichkeit Christi schon im ewigen Logos begriffen, so kann in dem Momente der historischen Menschwerdung eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit nicht entstehend gedacht werden. Denn versteht man unter der menschlichen Persönlichkeit nicht bloß die körperliche Individualität, sondern das eigenthümlich menschliche Geistesbewußtseyn, so kann unter jener Voraussetzung eben dieses bey aller göttlichen Ebenbildlichkeit von dem persönlichen Logosbewußtseyn doch wesentlich verschiedene Bewußtseyn in der Menschwerdung weder als menschliches Naturgesetz wirksam gewesen, noch als concrete Erscheinung entstanden seyn. Oder Christus müßte ein doppeltes und wesentlich verschiedenes persönliches Bewußtseyn gehabt haben, das Logosbewußtseyn und das menschliche. Aber, wie Joh. einen solchen doppelpersönlichen Christus nicht gedacht haben kann, so müßte gerade in dem vollkommenen Erlöser das göttliche Bewußtseyn des Logos das eigenthümlich menschliche, als das davon verschiedene und niedere, verschlungen haben. Wie hätte man sich dieß dann zu denken? Als eine Art von Transsubstanziation der menschlichen Persönlichkeit in die göttliche, mit Beybehaltung der äußeren Accidentien der ersteren? Dann aber wäre das σὰρξ ἐγένετο nichts weiter, als die menschliche Beleibung oder Verkörperung des Logos. Offenbar ein halber Doketismus, wenn nicht ein ganzer, im entschiedensten Widerspruch mit Johannes, ja dem ganzen N. T.! Müssen wir deßhalb mit Joh. in der Menschwerdung die volle Menschlichkeit Christi entstanden setzen, also auch das volle menschliche Persönlichkeitsbewußtseyn, so gerathen wir, wenn wir den Logos als ewige persönliche Hypostase denken, wieder in die Gefahr, Christus in zwiefacher Persönlichkeit zu denken.

dem Grade, in welchem die präexistente menschliche Seele Christi lebendig persönlich gedacht wird, der Logos eine unpersönliche Kraft oder Eigenschaft Gottes werden muß.

Kämen wir nun auch durch die Annahme einer myſteriöſen unio personalis oder communicatio naturarum et idiomatum darüber hinaus, ſo bliebe doch die Noth, uns das Verhältniß eines ſolchen perſönlichen hypoſtatiſchen Logos zu Gott, ohne Verletzung des monotheiſtiſchen Kanons, deutlich zu machen. Im Philon. Syſtem hat ein ſolcher Logos keine Schwierigkeit. Bey Philo iſt der Logos am Ende doch nur der durch ſeine Offenbarung erſt perſönlich gewordene Gott, verſchieden von dem an ſich verborgenen, prädicatloſen Gott, aber eben nur wie die perſönliche Subjectivität von ihrer allgemeinen Subſtanz. Aber nach meiner Meinung erblindet durch jeden Hauch der Anſicht, wonach Gott nicht vor aller Offenbarung, oder vielmehr ohne alle Offenbarung in der Welt, als abſolut perſönlich, als ewige Liebe und Weisheit gedacht wird, der reine Spiegel des neuteſtam. Geiſtes. Iſt nach Joh. Gott an ſich der allein wahre Gott, ſo kann jedes wirkliche Subjekt außer ihm, wenn auch noch ſo erhaben und vorweltlich, d. h. vor der materiellen Welt ſeyend, doch nur ein ſubordinirtes und geſchaffenes ſeyn. Dieß ſcheint mir die Wahrheit des Arianismus zu ſeyn. Selbſt die Origen. Hypotheſe von der ewigen Zeugung des Logos würde dieſes Subordinationsverhältniß nicht aufheben, ſo wenig, wie die ewige Weltſchöpfung die Abhängigkeit der Welt. Aber die katholiſch-kirchliche Entwicklung hat ganz Recht, dagegen zu proteſtiren. Weder läßt ſich auf die Weiſe der monotheiſtiſche Kanon im Chriſtlichen Glauben ehrlich feſthalten, noch die Menſchwerdung des Logos ohne Verwandlung des vorweltlichen Subjects in ein menſchliches zur Anſchauung bringen. Wenn man nun ſagt, ſo müſſe der Logos eine ewige Perſon oder Perſönlichkeit in Gott ſelber ſeyn, ſo will ich, ſtatt die Schwierigkeit dieſes Begriffs von Neuem zu erörtern [1]), hier nur dieß geltend

1) S. m. Sendſchreiben an Nitzſch über d. immanente Weſenstrinität in den Studien und Kritiken v. 1840. Heft 1. S. 63 ff.

machen, daß im Zusammenhange des Joh. Prologs eine solche Vorstellung weder ausgedrückt, noch angedeutet ist, sondern alles darauf hinweist, daß Joh. vorzugsweise an keinen andern Logos dachte, als an den προφορικός. Dieß ist sicheres exeget. Ergebniß. So lange aber der hypostatische Charakter dieses Joh. λόγος προφ. in dem Sinne festgehalten wird, daß darunter ein reales persönliches Subject verstanden wird, ist die Arianische Denkweise unvermeidlich. Lassen wir aber darin nach, und denken uns unter dem Joh. Logos nicht ein hypostatisches Subject oder Person, sondern eben nur eine hypostatische, d. h. objectiv-reale Offenbarungs-Relation, Kraft oder Action des persönlichen Gottes, so wird nicht nur der monotheistische Kanon unverletzt erhalten, sondern allerdings auch die vorweltliche Existenz und inweltliche Wirksamkeit des Logos, so wie die menschliche Entstehung Christi werden dadurch denkbarer. Aber desto schwieriger wird dann, die Joh. Ausdrucksweise im Prolog, welche bestimmt auf ein präexistentes hypostatisches Subject zu lauten scheint, damit in Uebereinstimmung und zum Verständniß zu bringen. Hier giebt es nach meiner Ansicht keinen anderen Ausweg, als nach beendigter historischer Auslegung für die dogmatische Analyse den wesentlichen Gedankeninhalt im Prolog und die zeitliche Darstellungsform vorsichtig zu unterscheiden. In dieser Hinsicht ist nothwendig, den eigentlichen Inhalt und dogmatischen Werth des Hypostasenbegriffs in der damahligen Gnosis genauer zu untersuchen.

Aus der geschichtlichen Erörterung der Logosidee hat sich ergeben, daß die Hypostasirung der Weisheit und des Wortes Gottes zu einem wirklichen persönlichen Subject in der kanonischen Offenbarungsentwicklung des A. T. nicht liegt. Das A. T. kennt ursprünglich die Weisheit nur als Eigenschaft Gottes, welche sich in der Welt darstellt, und das Wort nur als Offenbarungsaction des persönlichen Gottes, welche die Welt und in der Welt schafft. Es

perſonifizirt wohl beydes, Weisheit und Wort, aber dieß iſt eben nur eine Anſchauungsform. Beydes wird, als weſentlich nothwendig und in voller Realität in der Welt, wie in Gott gedacht, aber ohne hypoſtatiſche Perſönlichkeit. Wenn nun aber die hypoſtatiſche Perſönlichkeit des göttlichen Wortes weder altteſtam. Urſprungs iſt, noch altteſt. Nothwendigkeit hat, ſondern erſt in der Alexandr. Gnoſis entſteht, und zwar vornehmlich aus der Platoniſchen Denkweiſe der Zeit, ſo haben wir ſchon in ſofern, meine ich, ein Recht, die Hypoſtaſirung des Logos zu einem wirklichen perſönlichen Subject, nicht zu dem weſentlichen Offenbarungsinhalte des Evangeliums zu rechnen, ſondern zu den Darſtellungsmitteln, welche die damahlige Gnoſis darbot. So wäre eben nur die Frage, wie jene gnoſtiſche Denk- oder Darſtellungsform zu verſtehen ſey. H. Ritter ſagt [1]) über die hier zum Grunde liegende Platoniſche Ideenlehre: „Dieſelbe hat nicht den Zweck, die Wahrheit und das Für ſich beſtehen einzelner Dinge und einzelner Arten oder Gattungen der Dinge darzuthun, ſondern nur feſtzuſtellen die Wahrheit unterſcheidbarer Begriffe in der Seele und in der Vernunft, welche Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſeyn können und ſollen. Das iſt das, was man die Realität der Ideen nach Platon. Lehre genannt hat. Nicht einzelne für ſich ſeyende Dinge, Kräfte oder Subſtanzen ſind die Ideen, ſondern nur unterſchiedbare Beſtimmungen in der göttlichen Vernunft, nach welcher das Wahre in den Erſcheinungen der Welt und in der Wiſſenſchaft ſich ordnet; real und wirklich ſind ſie in ſofern, als ihnen, wie ſie in einer jeden Seele nach dem Maaße ihrer Einſicht abgebildet ſeyn können, eine wahre Beſtimmung in der Vernunft Gottes und ein wahres Geſetz für die Entwicklungen und für das Seyn in der Welt entſpricht; an und für ſich

1) Geſchichte der Philoſophie, Bd. 2. S. 372 ff.

seyend werden sie genannt, weil sie in einem bestimmten Unterschiede eine jede für sich gedacht werden müssen, und das Seyn, welches ihnen entspricht, auch in einem bestimmten Unterschiede von anderm Seyn für sich ist."

Gehen wir nun hiervon aus, so haben wir in der Alexandr. Gnosis die Hypostasirung des Logos überhaupt, von der bestimmten hypostatischen Persönlichkeit desselben zu unterscheiden. Nach dem Sprachgebrauche [1]) drückt ὑπόστασις in der philos. Rede zunächst eben nur die Realität, die reale Existenz einer Idee aus, im Gegensatz gegen die bloße ἔμφασις [2]) (Erscheinung), sodann aber bezeichnet es allerdings die selbstständige Existenz (ὑπόστασιν ἰδίαν), im Gegensatz gegen das abgeleitete, nur mittelbare Daseyn. Philo gebraucht das Wort vom Logos nicht, obwohl er es sonst hat. Aber wir sagen mit Recht, daß er den Logos hypostasirt, d. h. also zunächst, er schreibt ihm reale Existenz zu und zwar eine nothwendige, göttliche, im Gegensatz gegen die bloße ἔμφασις, φαντασία, ἐπίνοια. Die Hypostasirung des Logos in diesem Sinne hat überall auch für uns keine Schwierigkeit. Aber der Logos wird von der damahligen Gnosis als eine persönliche Hypostase, als eine reale Person außer Gott gedacht. Dieß war zu seiner Zeit unmittelbarer, congruenter Ausdruck des Gedankens, aber darum nicht der nothwendige, allgemein gültige Gedanke selbst. Können wir im Zusammenhange des Christlichen Denkens die Vorstellung von einer wirklichen absoluten göttlichen Logosperson nicht vollziehen, so kann diese Vorstellung für uns nur als zeitliche Gedankenform, als zeitgemäßer symbolischer Ausdruck einer wesentlich Christlichen Wahrheit gelten, die sich in diesem Ausdruck mehr nur andeutet, als unmittelbar darlegt.

---

1) Vergl. die Zusammenstellung über den Gebrauch des Wortes ὑπόστασις in Bleeks Commentar zu Hebr. 1, 3. S. 59 ff.

2) Aristot. de mundo c. 4. §. 19. Plato hat nach Ast's Lexic. Plat. den Ausdruck gar nicht.

Die Vorſtellung von der hypoſtatiſchen Perſönlichkeit des Logos iſt zu ihrer Zeit entſtanden einmahl aus der an ſich unſchuldigen Neigung der alten Welt, beſonders der Hebräiſchen, abſtracte Begriffe zu perſonifiziren, ſodann aber, wie ſich bey Philo deutlich zeigt, aus der polytheiſtiſchen und dämonologiſchen Denkweiſe der Zeit. Es mag in jener Vorſtellung die unbewußte Macht der Wahrheit liegen, alles göttliche Geiſtesleben in der Welt als perſönliches zu denken. Aber ein Anderes iſt, ſich Engel zu denken, ein Anderes die abſolute Perſönlichkeit des Logos verſchieden von der abſoluten Perſönlichkeit Gottes. Konnte nun ſelbſt Philo dieſe letztere Vorſtellung nicht anders vollziehen, als durch Vergleichung des abſoluten Logos mit einem Erzengel oder einem zweyten Gott, ohne als Monotheiſt dem letzteren Begriffe Wahrheit einräumen zu können; finden wir außerdem bey ihm, daß er bey allem Accent, den er auf die Perſönlichkeit des Logos zu legen ſcheint, doch zuweilen die allgemeinere Vorſtellung der Hypoſtaſe im Sinne der Platon. Idee durchblicken läßt: ſo dürfen wir wohl ſagen, die hypoſtatiſche Perſönlichkeit des Logos ſey eben nur zu ſeiner Zeit der entſprechendſte ſtärkſte Ausdruck für die Wahrheit, daß der Logos, ſowohl der ingöttliche, als der inweltliche, keine bloße ἔμφασις oder ἐπίνοια, ſondern eine wahre ὑπόστασις, eine im Begriff Gottes nothwendige Weſenheit ſey, und zwar die unweltliche, aber weltſchaffende, ewige Offenbarungspotenz oder Offenbarungsaction des perſönlichen Gottes. Je mehr alle Action, Eigenſchaft, Kraft des perſönlichen Gottes eine perſönliche iſt, d. h. von der Welt unabhängige, in ſich freye, deſto mehr konnte, um dieß auszudrücken, der Logos in dieſem Sinne als eine perſönliche Hypoſtaſe, oder als eine hypoſtatiſche Perſönlichkeit, ohne deutliche Unterſcheidung der Perſonification und der realen Perſönlichkeit, gedacht werden.

Weiße will ebenfalls die reale Perſönlichkeit des Logos

vor der Menschwerdung nicht als wesentliche Christliche Wahrheit der Vorstellung gelten lassen [1]). Aber, indem er den Joh. Logosbegriff auch innerhalb der biblischen Bildungslinien nur aus der Helleniſchen Philoſophie herleitet, und eben in dieſer Beziehung als Kern der Vorſtellung die in dem Acte der Weltſchöpfung in die Welt eingebildete göttliche Subſtanz bezeichnet, begeht er nach meiner Meinung einen doppelten Irrthum. Einen hiſtoriſchen, denn die Logosidee iſt auch bey Philo weit mehr altteſtam., als Helleniſchen Urſprungs, und einen hermeneutiſchen, denn der Logos drückt urſprünglich nicht die göttliche Subſtanz in der Welt aus, ſondern die göttliche Offenbarungsaction, weßhalb der Logos von Philo eben ſo ingöttlich als inweltlich gedacht wird. Auch von Joh. wird der uranfängliche Logos ſo wenig bloß als die in die Welt dahingegebene, von dem perſönlichen Gott verſchiedene, unperſönliche göttliche Subſtanz begriffen, daß er ihn, abgeſehen von ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung, ausdrücklich als bey Gott ſeyend, im Schooße des Vaters ruhend, in der Welt aber als perſönliche göttliche Action der Belebung und Erleuchtung der Menſchen darſtellt.

Aber Weiße's Verſtändigung des Logosbegriffs beruhet überhaupt nicht auf der urſprünglichen hiſtoriſchen Faſſung deſſelben bey Philo und Johannes, ſondern auf der Vorausſetzung ſeiner eigenen ſpeculativen Dogmatik, wonach das Chriſtenthum, als Vollendung der gleichberechtigten Helleniſchen und Jüdiſchen (altteſt.) Religion [2]), mit dieſer den monotheiſtiſchen Gottesbegriff, mit jener die inweltliche oder inmenſchliche Gottheit gemein hat, ſo daß,

1) Die evang. Geſchichte, Bd. 2. S. 520 ff.

2) S. dagegen C. J. Nitzſch über heil. Schrift und Wort Gottes, über das Moment der Ausſchlieſſung vom Heilsbegriffe, über das Verhältniß der Chriſtologie zum Ethnicismus und zum A. T. und über die Art der Auferſtehung Jeſu, in Fichte's Zeitſchrift für Philoſophie u. ſpecul. Theologie. 1840. Heft 1. S. 25 ff.

wie er meint, die Menſchwerdung des Logos nicht anders gedacht werden könne, denn als ein Naturproceß, als die natürliche Geburt der in der Menſchheit liegenden göttlichen Subſtanz zur Perſon des urbildlichen Chriſtus. Die natürliche, menſchliche Seite der Menſchwerdung des Logos iſt der Schrift nicht verborgen, ſonſt könnte Paulus Chriſtum nicht als zweyten Adam gedacht haben, und Johannes hätte ſtatt ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο einen andern Ausdruck gebrauchen müſſen, denn dieſer ſchließt das Moment der natürlichen Geburt in ſich. Aber dadurch, daß Joh. ausdrücklich ſagt, die Welt ſey durch den Logos geſchaffen worden, ſtellt er dieſen ſo entſchieden als vor- und überweltliches Princip dar, daß wir im Sinne des Prologs, ja des ganzen N. T., das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nur als einen unmittelbaren Schöpferact des perſönlichen Gottes in der mit dem Ebenbilde Gottes in Adam geſchaffenen Menſchheit begreifen können. Dieſes anerſchaffene Adamit. Ebenbild Gottes iſt nach der heil. Schrift von dem ſchöpferiſchen Logos durchaus verſchieden. Gewiß muß jenes ὁ λόγ. σ. ἐγ. als Act der creatio continuata gedacht werden. Aber dieß iſt im Zuſammenhange des heil. Schriftglaubens, weil eben ein wahres Wunder, immer noch etwas anderes, als der Schöpfungsproceß der menſchlichen Natur mit ihrem anerſchaffenen und immanenten Logos. Es wird Weiße nicht viel helfen, wenn Jemand ſagt, der Joh. Ausdruck ſcheine mehr dieſe letztere, als die erſtere Vorſtellung zu begünſtigen. Es iſt eben nur Schein. Genauer betrachtet, läßt ſich viel eher nach unſrer Faſſung des Logosbegriffs, als nach der Weißeſchen ſagen, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Denn iſt der λόγος die ſchon mit der Schöpfung in die Welt eingebildete göttliche Subſtanz, ſo iſt er auch ſchon von der Schöpfung her in der menſchlichen Perſönlichkeit und Leiblichkeit Fleiſch geworden. Dann aber könnte von der Menſchwerdung in Chriſto nur geſagt werden, ὁ λόγος υἱὸς τ. θεοῦ ἐγένετο, aber nicht σὰρξ ἐγένετο.

Bey unsrer Verständigung des Joh. Logosbegriffs haben wir den doppelten Vortheil, einmahl, daß das ὁ λόγ. σ. ἐγ. ohne alle doketische Verwandlung eines göttlichen Subjects in ein menschliches, und ohne Verkümmerung der unmittelbaren Schöpfer- und Offenbarungskraft Gottes in der Menschwerdung Christi verständlich, sodann, daß der Logosbegriff, von seiner gnostischen Zeitform befreyet, auf seinen wahren altteſt. Grund und Gehalt, und somit auf seinen bleibenden, einfachen dogmatischen, d. h. wesentlich religiösen Werth, zurückgeführt wird. Indeß darf nicht geleugnet werden, daß sich dagegen in den Aussprüchen Christi von seiner präexistenten Persönlichkeit 8, 58. 17, 5. eine, wie es scheint, unüberwindliche Schwierigkeit erhebt. Denn wie sollen diese mit unsrer Fassung des Logosbegriffs in Uebereinstimmung gebracht werden ohne Verletzung ihres ursprünglichen Sinnes? Einem Christlichen Theologen würde geziemen, lieber die Joh. Logosidee in ihrem ursprünglichen Ausdrucke als ein für uns unauflösbares Mysterium unangetastet zu lassen, als unmittelbare Aussprüche Christi umdeutend zu schwächen. Allein die Frage ist, ob das Joh. Verständniß jener Aussprüche aus der Logoslehre ihr ursprünglicher Sinn selbst sey? Wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß Jesus im Zusammenhange der Logoslehre gesprochen, in sofern müssen wir allerdings von dem Joh. Verständniß den ursprünglichen Sinn Jesu unterscheiden. Aber wir sind auch nicht zu der Vermuthung berechtigt, daß Jesus wesentlich etwas anderes gesagt habe, als Joh. berichtet. Wie nun? Führen wir jene Aussprüche auf den altteſtam. Grund, worauf Christus stand, zurück, und halten fest, daß in Christo ein vollständiges menschliches Bewußtseyn war, so können wir darnach den wesentlichen Gedanken jener Aussprüche nur so fassen, daß Jesus im vollen Bewußtseyn der ihm von Geburt inwohnenden göttlichen Dora des Eingeborenen, diese in ihrer ewigen Wesentlichkeit eben so sehr in der Vergangenheit, als in der Zukunft und Gegenwart (vergl. 3, 13.) dachte, oder vielleicht

deutlicher so, daß er, obwohl in menschlicher, also zeitlicher Persönlichkeit, sich doch als vollkommenes Organ, oder als vollkommenen Inhaber, wie des Lebens und Lichtes, so der ewigen Offenbarungskraft Gottes wußte. Kann Christus nicht gemeint haben, daß er als historischer Sohn Gottes ewig präexistirt habe, so kann er seine ewige Präexistenz nur im idealen Sinne, d. h. von dem ewigen Worte Gottes im Sinne des A. T. verstanden haben.

Ich verkenne die Bedenklichkeit dieser Erklärung nicht, aber sie verschwindet mir vor der Unmöglichkeit, eine doppelte reale Persönlichkeit, eine ewige göttliche und zeitliche menschliche in Christo, sowohl verschieden, als ununterschieden in einander aufgelöst zu denken, und damit einen solchen spezifischen Wesensunterschied zwischen ihm und uns, seinen Brüdern, zu setzen, wodurch nicht nur der wahre Menschensohn, sondern auch der wahrhaft erlösende Gottessohn für mich undenkbar würde.

Ich fürchte die Kirche nicht, sondern ich liebe und ehre sie von Herzen, aber ich liebe und ehre sie, weil sie die Gemeinde nicht des Buchstabens und der Formel, sondern der Christlichen Wahrheit und gesetzlichen Freyheit ist. Darin liegt, daß sie ein gewisses und festes Wort Gottes an der Schrift hat und feste Ordnungen und Gesetze des menschlichen Denkens und der Sprache. Aber jenes in seiner Tiefe vollkommen zu verstehen, und diese in ihrer lebendigen Freyheit fehlerlos anzuwenden, ist eine unendliche Aufgabe, an deren Lösung unaufhörlich zu arbeiten ist. In diesem Bekenntniß liegt mein Recht und mein Schutz für meinen Versuch, die bleibende Wahrheit des Joh. Prologs nicht aufzuheben, sondern nur anders zu verstehen, als die kirchliche Formel, aber auch anders, als die moderne Speculation, welche gelüstet, ihren, wenn auch trinitarischen, doch eben nur immanenten, werdenden Gott auch in den Johannes hineinzulegen, oder die Schriftlehre von der allgegenwärtigen Offenbarung des persönlichen Gottes in der Welt in die Theorie eines bloß natürlichen Weltprocesses zu verwandeln.

Erſter Haupttheil[1].

I, 19. — XII, 50.

Jeſu Chriſti prophetiſche Beglaubigung durch Johannes den Täufer. Seine Wirkſamkeit und Herrlichkeitsoffenbarung, ſeine Anerkennung und Verkennung im Jüdiſchen Volke.

I, 19. — 28.

Erſtes Zeugniß des Täufers von Chriſto vor den Geſandten des Synedriums.

V. 19. *Αὕτη*, erklärt und conſtruirt Euthymius richtig, *περὶ ἧς εἰπεῖν μέλλει προϊών*, — *ἡ γενομένη δηλονότι, ὅτε ἀπέστειλαν* u. ſ. w. Eben ſo Cyrill. So bezeichnet *ὅτε* die Zeit und Veranlaſſung des von V. 20. an theils negativ, theils poſitiv gegebenen Zeugniſſes. Allerdings wird durch *καὶ* die folgende Erzählung an V. 15. und 7. angeknüpft, aber nur ſo, daß das dort allgemein und kurz angedeutete Zeugniß des Täufers hier genauer erzählt wird. Aber deßhalb bezieht ſich *αὕτη* nicht auf V. 15., ſondern auf das Folgende. Der Conſtruction des *αὕτη* mit *ὅτε* ähnlich iſt 12, 41. Röm. 11, 27. *καὶ αὕτη — διαθήκη, ὅταν.* — Aber ſchon Origenes kennt eine andere Conſtruction. Er nimmt *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωαν.* als Ueberſchrift des zweyten Zeugniſſes, indem er V. 15 - 18. für das erſte hält[2]), und fängt

1) Vergl. Einleit. S. 184.
2) Tom. 6. §. 2.

mit ὅτε einen neuen Satz an, ſcheint aber eben deßhalb τότε geleſen zu haben [1]). Theophylakt bezieht confus αὕτη auf das Zeugniß V. 15 - 18., zugleich aber auf das Folgende. In der neueren Zeit haben, ähnlich, wie Origenes, Piſcator und Paulus interpungirt, ſo daß zu ὅτε ἀπέστειλαν — καὶ ὡμολόγησεν den Nachſatz bildet. Aber abgeſehen davon, daß die überſchriftliche Formel, αὕτη — — Ἰωάννου ſich zu dem Joh. Styl nicht ſchickt, ſo gebraucht Joh. nach dem Vorderſatze mit ὅτε im Nachſatze nie καὶ, vergl. 2, 22. 4, 45. u. a. So möchte vielleicht Jemand καὶ ὡμολόγησε mit καὶ οὐκ ἠρνήσατο durch ſowohl, als auch verbinden. Aber wo verknüpft Joh. je die parallele Affirmation und Negation durch καὶ — καί?

Lachmann lieſt hinter ἀπέστειλαν, πρὸς αὐτόν. Eine in den Mſcrpten und Verſionen ſehr verbreitete, durch die bedeutendſten Auctoritäten, B C A (welcher letztere Codex aber mit mehreren Minuskeln πρὸς αὐτὸν hinter λευίτας ſtellt,) empfohlene Leſeart, welche unbedingt den Vorzug verdienen würde, wenn ſie nicht zu gloſſenartig wäre.

Οἱ Ἰουδαῖοι iſt bey Joh. die allgemeine Bezeichnung des Gegenſatzes gegen die Meſſianiſche Gemeinde im Volke. Er meint aber hier beſtimmt die ἄρχοντες, 7, 26., insbeſondere das Synedrium. Ἐξ Ἱεροσολύμων iſt weder mit οἱ Ἰουδαῖοι, noch mit ἱερεῖς κ. λευίτας, ſondern mit ἀπέστειλαν zu verbinden, ſo daß eben nur dieß geſagt werden ſoll, die Geſandtſchaft der Prieſter und Leviten ſey aus Jeruſalem nach Bethanien, in die Jordanaue, gekommen, wobey ſich von ſelbſt verſteht, daß die Geſendeten und die Sendenden in und aus Jeruſalem waren. Origenes [2]), Euthymius und Theophylakt legen darauf ein beſonderes Gewicht, daß die Prieſter und Leviten aus Jeruſalem die ausgezeichnetſten und liſtigſten geweſen, διαφο-

1) Tom. 6. §. 6.
2) Tom. 6. §. 6.

ρώτεροι τῶν ἐξ ἁπάσης ἑτέρας πόλεως κ. πανουργότεροι, was jedoch weder geſchichtlich erweislich iſt, noch im Text liegt. *Οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λευῖται* iſt Joſ. 3, 3. 8, 33.[1]) die ſtehende Formel für die geſammte Dienerſchaft des Tempels, die obere (Prieſter) und niedere (Leviten)[2]). Daß hier der Artikel fehlt, zeigt vielleicht an, daß die Geſandtſchaft natürlicher Weiſe nur eine Auswahl war, nach V. 24. aus der phariſäiſchen Parthey, alſo geſetzkundige und ſtrenge Männer.

Die Verhältniſſe, unter denen die Geſandtſchaft des Synedriums mit der Frage *σὺ τίς εἶ* zu dem Täufer kommt, ſcheinen folgende geweſen zu ſeyn:

Der Täufer war Kraft unmittelbarer prophetiſcher Berufung im Volke aufgetreten. Er hatte bereits eine Zeitlang gelehrt, getauft, Aufſehn gemacht, Anhang erworben. Er galt unter dem Volke als Prophet, man glaubte ſeiner Predigt, man unterwarf ſich ſeiner Taufe. Das Synedrium, mit Inbegriff der Prieſterſchaft, war damahls allerdings befugt und verpflichtet, die prophetiſche Vollmacht des Täufers zu prüfen[3]). Aber der ausgezeichnete Beyfall, den er unter dem Volke fand, mochte ſie eine Zeitlang eben ſo geneigt machen, von dem ungewöhnlichen Manne etwas für die Erfüllung ihrer Meſſianiſchen Hoffnungen zu erwarten, als abhalten, ihn zur Rechenſchaft zu ziehen. Nun aber hatte er die herrſchenden Partheyen der Phari-

1) Deuteron. 17, 9. und 18, 1. ſteht beydes zuſammen ohne Copula (*πρὸς τοὺς ἱερεῖς, τοὺς λευίτας*).

2) Weiße a. a. O. Bd. 2. S. 194. meint, „die altteſtam. Formel: Prieſter und Leviten habe etwas Verdächtiges, da ſonſt allenthalben zur Zeit Jeſu nicht die Leviten, ſondern die Schriftgelehrten es ſeyen, denen ſolche Geſchäfte übertragen zu werden pflegten.“ Aber wenn es nur zur Zeit Jeſu Prieſter und Leviten gab, und es ſonſt glaublich iſt, daß das Synedrium ſie ſendete, ſo möchte ich in dieſer Formel eher einen Beweis für eine authentiſche Relation finden, da einem Manne, der aus dem Stegereif erfand, wie Weiße meint, die Formel Schriftgelehrte ungleich näher lag.

3) S. Winers Realw. u. d. Artikel Synedrium.

ſäer und Sadducäer mit ſtrengem Ernſte angegriffen, und den ganzen damahligen Zuſtand mit zornigem Eifer getadelt, Matth. 3, 7 ff. Luk. 3, 7 ff. Unter dem Volke hatten ſich je länger je mehr verſchiedene Urtheile über ihn gebildet. Ein Theil war geneigt, ihn für den Meſſias zu halten, ſ. Luk. 3, 15. Da war es Zeit einzuſchreiten, und ihn beſtimmt zu fragen, wer er ſey, und mit welchem Rechte er taufe V. 25.

Aus der Antwort V. 20. ſcheint zu erhellen, daß die Frage σὺ τίς εἶ; eine beſtimmte Beziehung auf die Volksmeinung, welche ihn für den Meſſias hielt Luk. 3, 15., hatte [1]). Dabey kann befremden, daß ſelbſt geſetzkundige Prieſter daran denken, ob Johannes nicht der Meſſias ſelbſt ſey. Aber ſie fragen wohl mehr zweifelnd, ungläubig. Außerdem herrſchten nach Joh. 7, 40 – 52. ſo unter den Gelehrten wie unter dem Volke über die äußeren Merkzeichen des Meſſias verſchiedene und ſchwankende Vorſtellungen, und die betreffenden Meſſiän. Stellen des A. T. wurden verſchieden gedeutet [2]).

V. 20. Da die Frage eine amtliche war, ſo gebraucht Joh. auch von der Antwort das förmliche ὡμολόγησε.

---

1) Dieß beachtet ſchon Origenes Tom. 6. §. 6.

2) Weiße a. a. O. Bd. 1. S. 259. ſagt: „Die ganze Erſcheinung des Täufers war eine ſolche, daß auch abgeſehen von ſeinen ausdrücklichen Erklärungen, ſchwerlich ein Jude ſich einfallen laſſen konnte, ihn für den Meſſias zu halten. Auch finden wir bey Joſephus, Markus und ſonſt in echthiſtoriſchem Zuſammenhange davon keine Spür." Hiernach iſt die Notiz Luk. 3, 15. ohne allen hiſtoriſchen Werth, von Lukas eben nur gemacht, d. h. erdichtet, um die dem Joh. beygelegten Worte zu motiviren. Dagegen iſt aber zu bemerken, daß die Erſcheinung des T. von ſo bedeutendem Eindruck und ſo energiſcher Hinweiſung auf das Meſſian. Reich geweſen ſeyn muß, daß ſelbſt nach ſeinem Tode und nach der Erſcheinung Chriſti Viele mit ihrer Meſſian. Hoffnung an ihm feſthielten, ohne ihn gerade für den Meſſias zu halten. Ehe nun Chriſtus erſchien und Joh. ſeine beſtimmten Erklärungen gab, konnte in der erſten Aufregung ſehr leicht die Vermuthung entſtehen, der gewaltige, kräftige Mann ſey der Meſſias ſelbſt. Wie confus man noch ſpäterhin über die Meſſianiſchen Perſonen im Volke dachte, lehrt Mark. 6, 14 – 16.

Aber wohl nicht ohne Absicht gegen diejenigen, welche von dem Täufer in Beziehung auf das Messianische Reich eine falsche Vorstellung hegten, oder dieß Zeugniß nicht genug beachtet hatten, hebt er durch das hinzugefügte καὶ οὐκ ἠρνήσατο, das Offene und Entschiedene des Bekenntnisses recht stark hervor.

Nach der ältesten, beglaubigtsten Lesart, welche Lachmann aufgenommen hat, steht ἐγὼ nachdrucksvoll voran.

V. 21. Die Abgeordneten weiter fragend: Wenn du nicht der Messias bist, wer bist du denn? meinen, daß, da er taufe, und des Gottesreiches Nähe verkündige, müsse er in irgend einer durch die Schrift bestimmten Beziehung zum Messianischen Reiche stehen. Das Nächste, worauf sie kommen mußten, war, ob er nicht Elias sey, der, wie man meinte, nach Maleachi 4, 5. (vergl. Sir. 48, 9. 10.) dem Messias unmittelbar vorangehen werde. Τί οὖν; ist nicht gleichbedeutend mit τίς εἶ; V. 22., sondern drückt fragend den Schluß aus, daß, wenn er nicht der Messias sey, er Elias seyn müsse, als stände οὐκοῦν Ἠλίας εἶ σύ; Die Lesart der Vatic. Handschr. σὺ οὖν τί; Ἠλίας εἶ; scheint der nachherigen Frage zu entsprechen τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ V. 22.

Wenn nun der wortkarge Täufer auch darauf antwortet: Nein!, wie soll man dieß verstehen, wie den Widerspruch heben zwischen dieser Antwort und Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10 - 13.? Nach diesen Stellen und Maleach. 4, 5. 6. stand der Täufer in einer wesentlichen Eliasähnlichen Beziehung zu dem Messias. Die Vorstellung, daß der Prophet Elias zur Inauguration des Reiches (ἀποκατάστασις πάντων) wiederkehren werde, stützte sich auf jene Weissagung, und wird von Jesus Matth. 11, 14. 17, 10. begünstigt, ja bestätigt. Wie kommt es nun, daß der Täufer so schlechthin Nein antwortet? Schon Origenes[1])

1) Tom. 6. §. 7.

ſtieß ſich daran, und zu ſeiner Zeit noch Andere [1]). Nach Weiße [2]) hat nicht Johannes ſich ſelbſt, ſondern erſt Jeſus den Joh. mit Elias verglichen, und Matth. 11, 14. ſoll ganz das Gepräge eines extemporirten Einfalls haben. Aber dieß wird erſt aus unſrer Stelle geſchloſſen. Wenn nach Matth. 17, 10. Mark. 9, 11. eine herrſchende Meinung der Schriftgelehrten war, daß Elias erſt kommen werde, ehe der Meſſias erſcheine, ſo hat man keinen Grund, die Frage der Synedriſten hier zu bezweifeln. Aber wie konnte der Täufer einer ſo nahe liegenden Beziehung ſeiner Erſcheinung auf die Eliasweiſſagung im Maleachi widerſprechen? Er mag ſich nicht zuerſt ſelbſt ſo genannt haben. Durfte er aber der ſonſt berechtigten Anwendung des prophetiſchen Bildes auf ſich widerſprechen? B. Bauer [3]) ſagt, „das Nein des Täufers ſey ſo zu erklären, daß derſelbe auch den Eifer des Geſetzes gegen das verſtockte Volk in ſeiner Perſönlichkeit noch nicht als den vollendeten betrachtete, die Vollendung im Gegentheil erſt von dem Meſſias erwartete.“ Dieß iſt ſinnreich, aber hält nicht Stich, da man unter dem Elias ſich nicht ſowohl den perſonifizirten Geſetzeseifer, als vielmehr nur den Vorläufer dachte. Auf dieſe Vorſtellung, nicht auf jene hatte Joh. zu antworten. So bleibt mir immer noch das Wahrſcheinlichſte, daß der Täufer im Sinne der Volksvorſtellung, wonach man den leibhaftigen Elias erwartete, die Frage verneinte, vergl. Matth. 17, 10 ff. [4]) Aber ob er die Frage auch in dem Sinne, wie Luk. 1, 17. ſagt, *προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι· καρδίας* u. ſ. w. verneint haben würde?

1) Ebendaſelbſt p. 192 sq. ed. Lomm. und Tom. 6. §. 12., wo Orig. die Anſicht des Heraklcon mittheilt.

2) A. a. O. Bd. 1. S. 257.

3) Zeitſchrift für ſpec. Theol. 1. 2. 198.

4) Aehnlich erklärt Orig. die Stelle Tom. 6. §. 7. p. 194. ed. Lomm. *Οὐ γὰρ Ἠλίας ὁ ἀναληφθεὶς ἀμείψας σῶμα ἐληλύθει ὁ Ἰωάννης ὀνομαζόμενος.*

Eher will ich glauben, daß unſrem Evangeliſten das Eliasbild des Täufers fremd geweſen, oder vor dem prophetiſchen Vorbilde im Jeſaias zurückgetreten ſey, und daß er deßhalb die verneinende Antwort des Täufers zu ſehr verſtärkt habe, als daß der Täufer ſchlechthin hätte verneinen dürfen, er ſey in keiner Art Elias.

Auch die Frage ὁ προφήτης εἶ σύ; verneint Johannes. Da der Artikel ſteht [1]), ſo ſcheint, wie ſich aus dem Zuſammenhange ergiebt, ein beſtimmter Meſſianiſcher Prophet, den man erwartete, gemeint zu ſeyn. Die Frage iſt aus Deuter. 18, 15., προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε u. ſ. w. zu verſtehen [2]). Dieſe Stelle wurde, wie es ſcheint, ſchon damahls unter den Juden allgemein Meſſianiſch gedeutet. Einige bezogen ſie auf den Meſſias ſelbſt, wie AG. 3, 22. geſchieht, vielleicht auch AG. 7, 37., und Joh. 6, 14. οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Andere aber verſtanden unter jenem Propheten einen Moſesähnlichen, deſſen Erſcheinung, wie die des Elias, mit der Ankunft des Meſſias in pragmatiſcher Verbindung ſtehen würde, vergl. Matth. 17, 3. Luk. 9, 30–32. Hierauf bezieht ſich die Frage in unſrer Stelle: ὁ προφήτης εἶ σύ; womit wegen V. 25. hier eben ſo wenig, wie 7, 40. der Meſſias gemeint ſeyn kann, ſondern nur der im Deuteronomium bezeichnete Prophet. Wie nun, verneinte der Täufer auch dieſe Frage, weil er das Moſaiſche Prophetenurbild zu hoch für ſich hielt? Oder fürchtete er in dieſer Vorſtellung die Vermiſchung des Meſſianiſchen und Vormeſſianiſchen Prophetenthums? Dachten die Abgeordneten an einen beſtimmten nahen haften Propheten, etwa Jeremias, der nach ſpäteren

1) Schon Origenes Tom. 6. §. 8. macht darauf aufmerkſam und tadelt Heraklеon und Andere, die ſich den Unterſchied zwiſchen ὁ προφ. und προφήτης in dieſer Stelle entgehen ließen.

2) Vergl. Bleek a. a. O. S. 423 ff.

Jüdiſchen Auslegern in jener Stelle gemeint ſeyn ſoll [1]), warum nennen ſie ihn nicht? vergl. Matth. 16, 14. Aber dieſe Vorſtellung hatte einen ganz anderen Urſprung, als Deuter. 18, 15., und hängt mit der ſchon 2 Makk. 2, 1–7. angedeuteten Fabel zuſammen, daß bey der Zerſtörung der Stadt und des Tempels Jeremias das Zelt, die Bundeslade und den Rauchaltar gerettet und in einer unbekannten Felſenhöhle (οἶκος ἀντρώδης) verborgen habe bis zur Meſſianiſchen Zeit (der ἐπισυναγωγὴ τοῦ λαοῦ).

Es iſt die Art ſolcher erwartungsvollen Zuſtände, auf die verſchiedenſte Weiſe das Bild der Zukunft aus der Gegenwart und Vergangenheit zu errathen, bald beſtimmter, bald unbeſtimmter, bald einfacher, bald verwickelter. Erſt durch den Täufer und Chriſtus ſelbſt kommt in die Maſſe der Meſſianiſchen Erwartungen und Vorſtellungen der Zeit Klarheit und Beſtimmtheit. Deßhalb iſt mir unmöglich, zu glauben, daß der Evangeliſt die ſchwankenden Vorſtellungen der Synedriſten aus eigener Confuſion erdichtet habe. Er hat vielmehr die Confuſion jener Zeit treu dargeſtellt.

V. 22. 23. Wenn der Täufer, als man amtlich in ihn dringt [2]), endlich beſtimmt zu ſagen, wofür er ſich ſelbſt halte, aus Jeſ. 40, 3. antwortet, φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε u. ſ. w., ſo war wohl ſeine Abſicht, dadurch ſein Verhältniß zu Chriſto, den Charakter und Zweck ſeines Amtes beſtimmter anzugeben, als die ſchwankende Vorſtellung von dem προφήτης 5 Moſ. 18, 15., und zugleich geiſtiger, als die Volksmeinung von dem Elias geſtattete. Die Stelle gehört zu jenem claſſiſchen Abſchnitte Jeſ. 40–66. voll Meſſianiſcher Tröſtun-

1) S. Lampe zu d. St. R. Salomo bezog die Stelle auf Jeremia, Abeneſra auf Joſua.

2) Lachmann lieſt V. 22. εἶπαν αὐτῷ nach B C. Eben ſo V. 25. und ſo auch ſonſt, beſonders nach Cod. B. Aber ſelbſt dieſe Handſchrift ſcheint bald εἶπον bald εἶπαν zu haben.

gen und Ermahnungen, der auch wohl für den Täufer, wie für die Gebildeteren eine Hauptquelle Meſſianiſcher Vorſtellungen geweſen zu ſeyn ſcheint. Die Worte beziehen ſich auf das Meſſianiſche Heil, aber zunächſt in dem Sinne, wie es am Ende des Exils, wo jener Abſchnitt geſchrieben zu ſeyn ſcheint, verſtanden wurde, nemlich von der Rückkehr des Volkes unter Jehovas Anführung. Die Theophanie, die Offenbarung der Herrlichkeit Jehovas in der Führung ſeines Volkes aus dem Exile durch die Wüſte, ſoll im Volke vorbereitet werden, wie man vor Herankziehenden Fürſten die Wege ebnet. Dieſer beſtimmte hiſtoriſche Sinn der Stelle wird hier von dem Täufer typiſch auf ſein Heroldsamt angewendet.

Nach der richtigen Abtheilung des Textes gehört ἐν τῇ ἐρήμῳ בַּמִּדְבָּר zu dem folgenden εὐθύνατε u. ſ. w. Aber LXX wird es mit φωνὴ βοῶντος verbunden. Dieſe Verknüpfung, ſtehend im N. T., ſ. Matth. 3, 3. Luk. 3, 4. Mark. 1, 3., iſt wahrſcheinlich ſchon von dem Täufer ſelbſt gewählt, um die typiſche Beziehung auf ſich deutlicher hervortreten zu laſſen. — Man kann kaum zweifeln, daß die Worte εὐθύνατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, wohin die beyden parallelen Glieder ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου und εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ zuſammengezogen ſind, im Zuſammenhange des Originals in wörtlicher Bildlichkeit zu verſtehen ſind. Aber der Täufer verſteht ſie beſtimmt von der ἑτοιμασία der Herzen durch die μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Matth. 3, 2. Mark. 1, 4.), und ſo auch die ὁδὸς Κυρίου von der Ankunft des Meſſias.

V. 24. Joh. bemerkt erſt hier, wie nachträglich, daß die Abgeordneten (V. 19.) zu den Phariſäern gehörten. Es iſt hier keine zweyte Geſandtſchaft, wie Origenes meint[2].

1) S. Geſenius und Hitzig Commentar zu d. St.

2) Tom. 6, 5. unterſcheidet er 3 Zeugniſſe, das erſte V. 15., das zweyte V. 19 - 23. vor der erſten Geſandtſchaft, das dritte V. 24 - 28. vor der zweyten, der Phariſ. Geſandtſchaft. Er

Soll die Bemerkung etwa zur Erklärung des Folgenden dienen? Da der Täufer V. 23. beſtimmt geſagt hatte, wer er ſey, ſo ſcheint in der Frage der ſonſt ſchriftgelehrten Phariſäer V. 25. τί οὖν βαπτίζεις; eine gewiſſe Feindſeligkeit zu liegen, wie man ſie den Phariſäern gegen den Bußprediger zutrauen darf. Bezieht ſich alſo V. 24. hierauf? Oder iſt die Beziehung eine weitere, wie Euthymius ſagt, ἐπεσημήνατο καὶ τὴν αἵρεσιν αὐτῶν, ἐμφαίνων τὸ παράλογον τούτων καὶ σχολιόν?

V. 25. Man erwartete in der Meſſianiſchen Zeit eine allgemeine Luſtration des Volkes, auf dem Grunde von Ezech. 36, 24 ff. 37, 23 ff. Aber, wie unſre Stelle andeutet, nur dem Meſſias ſelbſt oder den beſtimmten Meſſianiſchen Propheten, deren Wiederkunft man erwartete, geſtand man das Recht des βαπτίζειν zu. So iſt die Frage τί οὖν βαπτίζεις beſtimmter ſo zu faſſen, mit welchem Rechte taufſt du alſo, wenn du weder der Meſſias ſelbſt, noch irgend einer von den dazu berechtigten Meſſianiſchen Propheten biſt? Aber wie, haben die Frager V. 23. nicht gehört? Gehört gewiß, aber nicht verſtanden? Oder laſſen ſie die Auctorität jener Stelle im Jeſaias nicht gelten? Ich denke mir, daß ihnen die Beziehung derſelben auf den Meſſianiſchen Herold neu war, in ihren Schulen noch keine Geltung hatte, wie Mal. 4, 5.

Statt οὔτε, οὔτε lieſt Lachmann mit ABCL. 1. 124. Orig. und Cyrill zu d. St. οὐδὲ, οὐδέ. Auch Herakleon las οὐδὲ, οὐδέ. Denn Orig. führt wörtlich aus ihm an: εἰς ἄρα Ἰωάννης ὑπολάμψας μὴ εἶναι ὁ Χριστὸς, μηδὲ προφ. μηδὲ Ἠλίας. Nach jener Lesart wäre der Sinn, wenn der Täufer nicht Chriſtus ſey, müſſe er entweder Elias

meint §. 13., die bisher fragenden Prieſter und Leviten hätten ſich beruhigt, aber die ſchlimmeren Phariſäer hätten zum Streite geneigt ἐπιπλαγκτικῶς, und, um ſo viel an ihnen war, das Taufen zu verhindern, Leute geſendet, welche fragen ſollten: τί οὖν βαπτίζεις u. ſ. w. Aber es iſt ganz unſtatthaft, die fragenden Perſonen ſo zu unterſcheiden.

oder der Moſ. Prophet ſeyn. Aber nach V. 22. dachten die Abgeordneten doch noch an andere Möglichkeiten. Und ſo wird die coordinirende Negation auch innerlich wahrſcheinlicher. Vielleicht entſtand οὔτε, οὔτε eben daraus, daß man die Stelle ſo dachte, als wenn Joh. ſo geſchrieben hätte.

V. 26. 27. Was den Text betrifft, ſo ſcheint aus der Art, wie Origenes ihn darſtellt, beſtimmt hervorzugehen, daß wenigſtens die Worte ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν unecht ſind; auch die Codices BCL 1. und andere Minuskeln laſſen ſie aus; und es leidet wohl keinen Zweifel, daß ſie aus den Parallelen V. 15. 30. herübergekommen ſind, vielleicht in Folge der Anſicht, daß V. 19 ff. mit V. 15. ein und daſſelbe Zeugniß iſt. Zweifelhaft aber kann man wegen der Worte αὐτός ἐστιν ſeyn. Origenes hat ſie, da wo er den Text vollſtändig anführt, wo er ihn dagegen in ſeine einzelnen Kola auseinanderlegt, läßt er ſie aus. Aber dieſelben bedeutenden Auctoritäten, welche ὃς ἔμπρ. μ. γέγ. auslaſſen, leſen auch αὐτός ἐστιν nicht. Und da die Worte ganz ausſehen, wie eine Vervollſtändigung der ohne ſie etwas unklaren Conſtruction, (man konnte leicht überſehen, daß das beſtimmte Subject des Satzes nicht ſchon in ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε liegt, ſondern erſt in ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος,) ſo bin ich mit Griesbach geneigt, ſie ebenfalls auszuſtoßen. Das δὲ hinter μέσος fehlt ebenfalls in BCL und Origenes läßt es öfter weg; in der kurzen Redeweiſe des Täufers kann es fehlen, obgleich ein Gegenſatz zwiſchen ἐγὼ und μέσος — ἔστηκεν — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος unverkennbar iſt. Aber die Auctoritäten reichen um ſo weniger aus, es zu entfernen, da Orig. es nur da ausläßt, wo er die Sätze einzeln nimmt, nicht da, wo er den Text zuſammenhängend mittheilt. Eben ſo wenig iſt die Auslaſſung von ἐγὼ V. 27. hinreichend gerechtfertigt, ſelbſt Lachmann wagt es nicht auszuſtoßen.

Schon dem Herakleon fiel die ſcheinbare Incongruenz

zwiſchen der Antwort des Täufers und der Frage V. 25. auf. Er meinte, Joh. habe nicht geantwortet, πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὃ αὐτὸς ἐβούλετο. Origenes weiſt ihn darüber zurecht; einem prophetiſchen Manne dürfe man eine ſolche Ungeſchicktheit (ἀμαθία) nicht Schuld geben; χρὴ γὰρ καὶ τοῦτο, fügt er hinzu, φυλάττεσθαι ὡς ἐν κοινολογίᾳ ἁμάρτημα τυγχάνον, und zeigt dann, wie die Antwort der Frage Satz für Satz entſpreche. Aber was Origenes dann weiter über die Correſpondenz der Antwort und Frage ſagt, iſt dunkel und unbefriedigend.

Die vielleicht etwas abgekürzte Antwort des Täufers entſpricht der Frage zunächſt mittelbar durch die beſtimmte Unterſcheidung ſeiner Taufe von der eigentlich Meſſianiſchen. Indem er nachdrücklich ſagt, ich taufe mit Waſſer, hat er nach den Parallelen V. 33. Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16. wahrſcheinlich den Gegenſatz der Meſſianiſchen Geiſtestaufe (Joel 3, 1 ff.) im Auge. Dieſe, die höhere, verwaltet der Meſſias ſelbſt, die geringere, nur vorbereitende Waſſertaufe [1]) iſt das Amt ſeines Dieners V. 27., ſeines Heroldes V. 23. Hiernach ſollte man nun aber erwarten, der Täufer werde theils den Gegenſatz der Meſſianiſchen Geiſtestaufe, theils ſein Recht zum Amt der Waſſertaufe deutlich ausſprechen. Allein er ſagt eben nur: Aber (ſchon) ſteht mitten unter Euch, Euch unbekannt, der nach mir kommen ſoll, (der Herr,) dem ich nicht werth bin u. ſ. w. De Wette findet hierin nur ein Uebrigens von Erklärung über die Nähe des Herrn und ſeine Stellung zu ihm. Aber der Satz ſchließt ſich durch δὲ zu eng an, um nicht eine Beziehung auf die Frage τί οὖν βαπτίζεις zu enthalten. Vielleicht iſt die Beziehung dieſe, daß die unmittelbare Nähe des Herrn, denjenigen, der dieſe Nähe weiß, zur Waſſertaufe und zum Heroldsamte berechtigt. Denn, daß Joh. den

1) Ueber den Gegenſatz zwiſchen der Waſſer- und Geiſtestaufe ſ. zu V. 33.

ſchon gegenwärtigen Herrn kennt, während ihn noch Niemand kennt, iſt, wie Olshauſen mit Recht bemerkt, ein Beweis ſeiner prophetiſchen Sendung, ſeines prophetiſchen Zeugenthumes, vergl. V. 6. 7. 31.

Wie es Sclavendienſt war, den Herrn die Sandalen zu tragen, τὰ ὑποδήματα βαστάζειν Matth. 3, 11., ſo auch, den Riemen derſelben bey dem Ablegen zu löſen, λῦσαι τὸν ἱμάντα τ. ὑποδημάτων, vergl. Mark. 1, 7. und Luk. 3, 16. Es iſt alſo der ſtärkſte Ausdruck tiefer Demuth, wenn der Täufer im Bewußtſeyn der höchſten Würde des Meſſias ſagt, er ſey nicht würdig [1]), um ihm den Schuhriemen zu löſen.

V. 28. Ueber die verſchiedene Leſeart Βηθαβαρᾷ (vulgärer Text) und Βηθανίᾳ (diplom. Text bey Griesbach und Lachmann) iſt die Erklärung des älteſten Zeugen, des Origenes [2]), beſonders wichtig. Indem er Βηθαβαρᾷ [3]) lieſt, bemerkt er: "Ὅτι μὲν σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις κεῖται· ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο· οὐκ ἀγνοοῦμεν, καὶ ἔοικε τοῦτο καὶ ἔτι πρότερον γεγονέναι· καὶ παρὰ Ἡρακλέωνι γοῦν Βηθανίαν ἀνέγνωμεν. Ἐπείσθημεν δὲ μὴ δεῖν Βηθανίᾳ ἀναγινώσκειν, ἀλλὰ Βηθαβαρᾷ, γενόμενοι ἐν τοῖς τόποις ἐπὶ ἱστορίαν τῶν ἰχνῶν Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν. Βηθανία γὰρ, ὡς ὁ αὐτὸς εὐαγγελιστής φησι, ἡ πατρὶς Λαζάρου καὶ Μάρθας καὶ Μαρίας, ἀπέχει τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους δέκα πέντε· ἧς πόρρω ἐστὶν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ὡς ἀπὸ σταδίων πλατεῖ λόγῳ ρπ' (180). Ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος

1) Ueber ἄξιος ἵνα ſ. Winers Grammat. §. 45. S. 312.

2) Man findet in den Handſchriften des Origeneiſchen Commentars hin und wieder auch Βηθαρᾷ und Βηθαραβᾷ (ſ. Lommatzſch ed. Tom. 1. p. 237.), aber dieß ſind augenſcheinlich Corruptionen der Abſchreiber. Epiphanius haer. 51. ſoll nach Druſius ſogar Βηθαμαρᾷ corrumpiren, aber Petavius hält es nicht einmahl der Mühe werth, dieſes Schreibfehlers zu gedenken. Aber Otho Lexic. Talm. p. 84. weiß doch etwas daraus zu machen.

3) Tom. 6. §. 24.

τῇ Βηθανίᾳ τόπος. ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην· δείκνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρᾶ, ἔνθα ἱστοροῦσι τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι. Ἔστι τε ἡ ἑρμηνεία τοῦ ὀνόματος ἀκόλουθος τῷ βαπτίσματι τοῦ ἑτοιμάζοντος κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον· μεταλαμβάνεται γὰρ εἰς οἶκον κατασκευῆς [1]), ἡ δὲ Βηθανία εἰς οἶκον ὑπακοῆς. Nach unnützen Spielereyen über beyde Namen kommt er am Ende auf die Bemerkung zurück: Τὸ μέντοι γε ἡμαρτῆσθαι ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ἀντιγράφοις τὰ περὶ τῶν ὀνομάτων πολλαχοῦ, καὶ ἀπὸ τούτων ἄν τις πεισθείη ἐν τοῖς εὐαγγελίοις, und ſchließt mit der Erörterung der verſchiedenen Leſeart in der berühmten Stelle Matth. 8, 28. u. ſ. w.

Alſo Origenes corrigirte wider alle oder faſt alle handſchriftliche Auctorität Βηθαβαρᾷ, welche Leſeart ſich durch die kritiſche und geographiſche Auctorität des Origenes ſo ſehr geltend gemacht hat, daß Chryſoſtomus ſchon zu ſagen wagte: ὅσα τῶν ἀντιγράφων ἀκριβέστερον ἔχει, ἐν Βηθαβαρᾷ φησιν, was Euthymius und Theophylakt wiederholen. Aber man ſieht doch aus Origenes, daß die älteſte und beglaubigtſte Leſeart Βηθανίᾳ iſt, wie denn auch die bedeutendſten Handſchriften, die wir haben, dieſe Leſeart verbürgen. Origenes änderte nur ſeiner Geographie zu Liebe. Er mag Recht haben, daß zu ſeiner Zeit am Jordan kein Bethanien lag und Bethabara von der Tradition als Taufort des Johannes genannt wurde. Aber als Origenes in Paläſtina war, hatten zwey Jahrhunderte vieles zerſtört und verändert. Ortſchaften waren verſchwunden, Ortsnamen verändert. Kann es nicht zur Zeit Chriſti, wie es zwey Bethſaida gab, auch zwey Bethanien gegeben

1) Origenes leitet es alſo her von בָּרָא formavit, creavit. Aber warum ſchreibt er dann nicht Βηθβαρά? Oder hat er b. Aram. בֵּירְתָא im Sinne? Die LXX hat Richt. 7, 24. für בֵּית בָּרָה: Βαιθηρὰ oder Βαιθβηρά.

haben, das eine, das bekanntere, Joh. 11, 18., nahe bey Jeruſalem, das andere, weniger bekannte, jenſeit des Jordans? Eben zur Unterſcheidung ſcheint Joh., der ſich am weſtlichen Ufer denkt, *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* hinzugefügt zu haben. Möglich, daß בֵּית עֲבָרָה am Jordan, Richt. 7, 24., wenn der Name wirklich die Verkürzung von בֵּית עֲבָרָה [1]) iſt, einerley iſt mit dem Origeneiſchen Bethabara [2]). Man könnte dann ſagen, der Ort habe zwey Namen gehabt, einen älteren, Bethabara, der ſich noch zur Zeit des Origenes erhalten hatte, und einen neueren, Bethanien, der ſich nach der neuteſtam. Zeit wieder verlor. Wenn die Namenetymologie des andern Bethanien (in der Nähe von Jeruſalem Mark. 11, 1. Luk. 19, 29.) von בֵּית אֲחִינָא (im Talm. dactylus immaturus) [3]) völlig unſicher [4]), und jede andere denkbar iſt, ſo ließe ſich annehmen, daß der Ort, wie oft der Fall war, zwey verwandte Namen hatte, Bethabara, בֵּית עֲבָרָה Uebergangs- oder Fuhrthauſen, und Bethanien, vielleicht von בֵּית אֳנִיָּה Schiffsplatz oder Schiffshauſen [5]). Auf die Weiſe wäre

1) Nur die Analogie des Chald. מַבְרָא für מַעְבָּרָה ſ. Geſenius Lehrgeb. S. 138. beruhigt etwas, aber doch nicht völlig.

2) Aber wird nicht Bethbara im Buch der Richter 7, 24. vom Jordan beſtimmt unterſchieden?

3) S. Buxt. Lexic. Talm.

4) S. Roſenmüller bibl. Geographie 2. 1. 272., der eine andere Syriſche Etymologie, wonach es ſo viel heißt als niedriger Ort, vorzieht. Noch andere Etymologieen verſucht Crome in den ſchätzbaren Beyträgen zur Erklär. d. N. T. 1s Bändchen, S. 90-101. S. Winers bibl. Realwörterb. 2te Aufl. 1. S. 196.

5) Dieſe Vermuthung, die zuerſt Petr. Possinus Spicileg. evangelic. p. 32. (in J. A. Fabricii Observationibus selectis in varia loca N. T.) vorgetragen, und von Hyac. Serry Exercit. historicae, criticae, polemicae de Christo. Venet. 1719. p. 303. Wolf Curae phil. zu d. St. u. A. wiederholt iſt, wird auch von Roſenmüller, bibl. Geographie 2, 1. S. 36., für nicht unwahrſcheinlich gehalten. S. Winers bibl. Realwörterbuch, unter d. W. Bethanien. Aber müßte nach dieſer Etymologie der Ort nicht *Βηθονία* heißen? Dieſe Bedenklichkeit iſt indeß leicht zu überwinden, da das kurze ο unter א leicht in α übergeht. Aber ſchwer zu überwinden iſt, daß nicht bloß Origenes die Etymologie

die älteſte Leſeart mit der Treue des Origenes zugleich gerettet. Aber alles iſt unſicher, Lage und Etymologie, und nur das ſteht feſt, daß *Βηθανίᾳ* die älteſte Leſeart iſt. Aber deßhalb iſt ſie noch nicht die urſprüngliche.

Würde aber wohl ein Späterer, der gewiß nicht mehr Paläſtinenſiſche Chorographie wußte, als etwa Origenes, uns ein ſolches geographiſches Räthſel aufgeben?

Bolten und Paulus halten *Βηθανίᾳ* für die echte Leſeart, aber ſie verſtehen darunter eben das bekannte Bethanien bey Jeruſalem. Hier ſey auch die Begebenheit beſſer an ihrem Orte, als jenſeit des Jordans, wohin die Auctorität des Synedriums kaum gereicht habe. Paulus ſchlägt, um das läſtige *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* zu beſeitigen, vor, den Satz ſo zu faſſen: Dieß geſchah zu Bethanien, jenſeits, d. i. weſtlich vom Jordan, wo Johannes, nemlich am Jordan, öſtlich taufte, — oder den Satz mit *ἐγένετο* zu ſchließen, und die Worte *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* u. ſ. w. mit *τῇ ἐπαύριον βλέπει* V. 29. zu verbinden. Aber dieſe Verrenkung des Satzes iſt eben ſo unerträglich, als jene, wie ſoll ich ſagen? emphatiſche Deutung von *πέραν*. Dabey iſt es eine falſche Vorausſetzung, daß das Synedrium nicht auch jenſeit des Jordans geiſtliche Auctorität gehabt hätte. Geſandtſchaften wenigſtens konnte es gewiß auch nach Peräa ſchicken. Des Täufers gewöhnlicher Taufplatz war am Jordan; abſichtlich mied er, wie es ſcheint, die unmittelbare Nähe der Hauptſtadt. Was aber allen Verſuchen, den Täufer von dem öſtlichen Ufer des Jordans (*πέραν τ. Ἰορδ.*) auf das weſtliche herüber zu bringen, widerſpricht, iſt 10, 40., wo es heißt, Jeſus ſey wieder *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*

---

von עבר feſthält, ſondern auch die Syr. Ueberſetzung, die Peſchito, denn ſie hat auch in unſrer Stelle عبر ܥܒܪ.

Wie verhält ſich *Βηθανία* etymologiſch zu *Βετάνη* Judith 1, 9., beſonders aber zu *Βηθαννὶν* oder *Βηθανὶν* in des Euſebius Onomasticum?

gegangen, εἰς τὸν τόπον, ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων, was auf unſere Stelle zurückſieht. Dadurch iſt zugleich Kuinöl zurückgewieſen, der, weil die Auctorität des Synedriums in Peräa nichts gegolten, und die Wüſte, der gewöhnliche Aufenthaltsort des Täufers, bloß bis an das weſtliche Ufer des Jordans ſich erſtreckt habe, πέραν hier in der Bedeutung von dieſſeits oder nahe bey (juxta, prope) nimmt. Aber πέραν, als örtliche Beſtimmung freylich relativ, iſt nie etwas anderes, als jenſeits. Kuinöl beruft ſich auf Matth. 4, 15., aber auch hier iſt πέραν eben ſo wenig cis, oder juxta, als in der correſpondirenden Stelle Jeſ. 8, 23. עֲבַר הַיַּרְדֵּן etwas anderes iſt, als der Strich jenſeit des Jordans [1]). Nur, wenn der geographiſche Standpunct ſich verändert, kann z. B. עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, was in der Regel das ſpätere Peräa iſt, von einem andern Standpuncte das dieſſeitige (neml. weſtliche) Jordanufer bedeuten, vergl. Num. 22, 1. und 1 Chronik. 26, 30. [2]). Ferner iſt zu bemerken, daß Johannes zwar in der Wüſte Juda, die ſich längs des weſtlichen Ufers des todten Sees bis an den Jordan erſtreckte [3]), zu lehren anfing, aber in unſrer Erzählung, obwohl eine φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ſich nicht gerade in der Wüſte im engeren Sinne aufhielt. Er ſcheint ſich allmählich, vielleicht um größere Volkshaufen taufen zu können, aus der Wüſte an den Jordan herabgezogen zu haben, vergl. Luk. 3, 3. Matth. 3, 6. Mark. 1, 6. So hatte er jetzt ſeinen Standort am Jordan, und zwar jenſeits, in Bethanien oder Bethabara, wahrſcheinlich an einer belebten Straße oder Furth über den Jordan [4]).

---

1) S. Geſenius zu d. St. 1. 350.

2) S. Winer Lexic. man. Hebr. et Chald. p. 690.

3) S. Roſenmüllers Alterthumskunde, 2, 1. S. 169.

4) S. Crome Beyträge u. ſ. w. S. 52 ff. 57 ff. und 99 ff.

Jetzt entſteht die Frage, ob dieſe μαρτυρία des Täufers V. 19–28. vor oder nach der Taufe Jeſu (Matth. 3, 13 ff. Mark. 1, 9 ff. Luk. 3, 21 ff.) zu ſetzen ſey?

Der Ausſpruch des Täufers V. 26. 27. hat mit der Erklärung deſſelben Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. und 8., beſonders bey Luk. 3, 16. auffallende Aehnlichkeit, ſo im Ausdruck, wie im Gedanken. Nach Lukas ſoll die Erklärung des Täufers dadurch veranlaßt ſeyn, daß unter dem Volke, wie hier unter den Synedriſten, die Frage entſtanden war, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός; Die unleugbaren Differenzen wird man leicht auf Rechnung der natürlichen Ungenauigkeit der ſynoptiſchen Tradition ſetzen, welche die beſtimmtere Veranlaſſung nicht kennt, nach ihrer Art den Ausdruck variirt, und während ſie auf der einen Seite abkürzt, auf der andern aus anderweitigen Zeugniſſen des Täufers dieſes vervollſtändigt. Dieß letztere geſchieht namentlich bey Lukas und Matthäus, und iſt beſonders bey Lukas daraus erklärlich, daß er das Zeugniß als eine allgemeine Erklärung des Täufers an das Volk einmahl für immer betrachtet. — Hiernach ſcheint die Joh. Relation mit der ſynoptiſchen weſentlich identiſch zu ſeyn. Dann aber muß, da die Synoptiker einſtimmig jenes Zeugniß vor die Taufe Chriſti ſetzen, auch was hier V. 19–28. erzählt wird, vor derſelben geſchehen ſeyn. Allein dagegen thut Johannes ſelbſt Einſpruch. Denn augenſcheinlich iſt, was gleich darauf erzählt wird, V. 29–34., nach der Taufe geſchehen, ſ. beſonders V. 31. 33. Behält τῇ ἐπαύριον V. 29. ſeine gewöhnliche Bedeutung, ſo iſt das Zeugniß des Täufers aus Veranlaſſung der Geſandtſchaft des Synedriums nur einen Tag früher gegeben worden, alſo nach der Taufe, oder man müßte mit Olshauſen annehmen, daß die Taufe Chriſti noch an demſelben Tage Abends geſchehen ſey, an welchem der Täufer das Zeugniß V. 19–28. ablegte. Aber in dieſem Falle hätte der Täufer gewiß in ſeiner Erklärung

V. 29–34., oder der Referent in kurzer Parentheſe irgend ein χάριν oder eine Andeutung der Art einfließen laſſen. Setzt alſo Joh. das erſte Zeugniß nach der Taufe; ſo muß, wenn dieß Zeugniß V. 19–28. mit Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16. ein und daſſelbe iſt, zugegeben werden, daß Joh. mit den Synoptikern in Widerſpruch iſt. Entweder nun findet man, je nachdem man den Johannes für den genaueren und ſichreren Referenten hält, in dieſem Widerſpruche eine, freylich unabſichtliche, Berichtigung der gerade in chronologiſcher Hinſicht ſo ſehr ungenauen Synoptiker [1]), oder, trauet man dieſen gleiche Genauigkeit und Sicherheit zu, ſo iſt der Widerſpruch eben nur ein Scheinwiderſpruch, und auf exegetiſchem Wege auflösbar. Dieß letztere haben nun von jeher Viele [2]) verſucht, indem ſie ſagten, τῇ ἐπαύριον V. 29., worauf doch der ganze Widerſpruch beruhe, ſey im weiteren Sinne zu nehmen, und ſtehe hier wie מָחָר Geneſ. 30, 33. Exod. 13, 14. Joſ. 4, 6. 21. 22, 24. 27. 28. und das ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐπαύριον der LXX Geneſ. 30, 33. oder das αὔριον Jeſ. 4, 6. 22, 24. 27. 28. [3]), nemlich für μετὰ ταῦτα, (an einem andern Tage, ſpäter einmahl,) wodurch die Septuag. das מָחָר z. B. Exod. 13, 14. richtig ausdrücke. Allein, obwohl מָחָר in den angezogenen Stellen ſo gebraucht wird, ſo iſt dieß doch nur eine Ausnahme, und, wie es ſcheint, in den meiſten Fällen aus einem proverbiellen Gebrauche zu erklären. Ein ſolcher Gebrauch von τῇ ἐπαύριον iſt aber weder in noch außer dem N. T. erweislich. Bey Johannes insbeſondere ſteht es 6, 22. 12, 12. ganz

1) So Bleek Bemerk. a. a. O. S. 426.

2) Beſonders Lud. Capellus in d. critic. sacr. zu d. St. und Dan. Heinſius Aristarchus sacer p. 316. und 319. Dieſer will, daß τῇ ἐπαύριον ſo viel ſeyn könne, als ἡμέρᾳ ἄλλῃ τινι indefinite. Aber er meint, dieß ſey nicht einmahl nöthig, si quae hic dicuntur de baptismo non pro parte historici, sed testimonio Ioannis accipiantur.

3) Joſ. 4, 21. drücken die LXX das מָחָר gar nicht aus.

regelmäßig, verſchieden von μετὰ ταῦτα, was Joh. recht gut kennt, und eben ſo hier und V. 35. 44., ſelbſt wenn 2, 1. τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ nicht von dem nächſt vorhergehenden ἐπαύριον 1, 44., ſondern von der Begegnung Chriſti mit Nathanael 1, 48 ff. an, und τῇ ἐπαύριον V. 44. nicht nach dem τῇ ἐπαύριον V. 35. zu berechnen wäre. Giebt nicht Johannes gerade durch die Genauigkeit im Zählen der Tage und im Beſtimmen der Stunden V. 40. in dieſem ganzen Abſchnitte zu verſtehen, daß er das ἐπαύριον genau genommen haben wolle? Wenn alſo dieß der einzige Weg iſt, den Widerſpruch zu löſen, ſo iſt er unauflöslich.

Aber man darf wohl fragen, ob denn die Einerleyheit der Erklärung des Täufers hier und in den ſynopt. Evv. wirklich ſo ausgemacht iſt, wie man glaubt? Bey aller Aehnlichkeit mit der ſynoptiſchen iſt doch die Erklärung des Täufers hier weſentlich verſchieden. Dort ſpricht der Täufer zum Volke, hier zu Abgeordneten des Synedriums. Dort erklärt er dem Volke vor der Taufe Jeſu nur im Allgemeinen, daß er nicht der Meſſias ſey, daß dieſer noch kommen werde mit einer ganz anderen höheren Taufe. Den Synedriſten aber erklärt er hier nach der Taufe beſtimmter, daß der Meſſias zwar noch nicht öffentlich aufgetreten, aber, wie er wiſſe, bereits mitten unter ihnen ſtehe, von ihnen aber noch unerkannt. Denn das μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, was ſchon Heraklеon, von Origenes zwar getadelt, aber nicht widerlegt, richtig ſo erklärt, ἤδη πάρεστι, καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἀνθρώποις, καὶ ἐμφανής ἐστιν πᾶσιν ὑμῖν, ſetzt nach dem, was der Täufer V. 31. und 33. ſagt (οὐκ ἤδειν αὐτόν) die Taufe beſtimmt voraus, während ſeine Erklärung bey den Synoptikern recht gut vor der Taufe geſagt ſeyn kann.

So bleibt die ſynoptiſche und Joh. Erzählung, jede in ihrem hiſtoriſchen Werthe. Gewiß kann man die evangel.

Harmonie übertreiben, aber die absolute Verneinung aller Harmonie der evangel. Berichte, die gegenwärtig faſt Schultradition geworden, iſt eben ſo unkritiſch.

I, 29. — 34.

Neues, ausführlicheres Zeugniß des Täufers von Chriſto vor ſeinen Jüngern.

Euthymius bemerkt zu V. 29.: τῇ ἐπαύριον, μετὰ τὴν ἀπὸ ἐρήμου κάθοδόν αὐτοῦ δηλονότι. Er meint nemlich (ſ. zu V. 28.), τὰ μεταξὺ (nemlich zwiſchen V. 28 und 29.) δὲ πάντα παραδραμὼν, πῶς τε ἐβαπτίσθη, καὶ πῶς ἄνωθεν ἐμαρτυρήθη, καὶ τὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαρακονθήμερόν νηστείαν καὶ τοὺς πειρασμοὺς, ὡς τοῖς ἄλλοις εὐαγγελισταῖς ἀπηγγελμένα, λοιπὸν διηγεῖται τὰ μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς ἐρήμου κάθοδον αὐτοῦ παραλελειμμένα τούτοις.

Allerdings wird V. 32. und 33. die Taufe Chriſti vorausgeſetzt, aber wenn Euthymius auch noch die vierzigtägige Verſuchung vorausgehen, und beydes zwiſchen V. 28 und 29. geſchehen läßt, ſo iſt dieß willkührlich, abgeſehen von der falſchen Deutung des τῇ ἐπαύριον durch ὕστερον, μετὰ ταῦτα. Der Johanneiſche Contert bis V. 34. enthält nicht die geringſte Spur einer Vorausſetzung der Verſuchungsgeſchichte. Aber allerdings, wenn wir mit der Johanneiſchen Relation 1, 29 – 52. den correſpondirenden ſynoptiſchen Abſchnitt Matth. 3, 13. 4, 12. (Luk. 3, 21. bis 4, 14. Mark. 1, 9 – 13.) vergleichen, ſo iſt die Frage nicht ohne Intereſſe, wie die Erzählungen ſich chronologiſch in einander reihen? Die Taufe Jeſu findet bey Joh. leicht ihren Platz, nicht nur vor 1, 29., ſondern auch vor 1, 19. Aber, wenn 1, 19 ff. gleich auf die Taufe folgt, die verſchiedenen ἐπαύριον Kap. 1. und das ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1. genau genommen, und auf einander bezogen werden, ſo iſt's unmöglich, für die 40tägige Verſuchungszeit nach 1, 19 ff. irgend einen Platz zu finden.

So hat wohl Johannes von der Verſuchung gar nichts gewußt? Oder verrechnet er ſich mit den Tagen? Jenes iſt kaum ſo bedenklich, als dieß unſtatthaft. So bleibt nichts übrig, als mit Lampe, Semler u. A. [1]) die Verſuchung, welche nach Mark. 1, 12. unmittelbar nach der Taufe geſchehen zu ſeyn ſcheint, mit dieſer vor 1, 19. zu ſetzen, entweder ſo, daß, während Jeſus in der vierzigtägigen Verſuchung begriffen iſt, die Geſandſchaft des Synedriums zu Johannes kommt, oder ſo, daß das Ende der Verſuchungszeit mit jener Geſandtſchaft zuſammenfällt. So ließe ſich das *βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν* 1, 29. davon verſtehen, daß Jeſus nach beendigter Verſuchungszeit in der *ἔρημος* jetzt wieder zu Johannes an den Jordan zurückkehrt. In dieſem, nicht in ſeinem Sinne bemerkt Euthymius zu 1, 29. richtig: *τῇ ἐπαύριον, — μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς ἐρήμου κάθοδον.* Dagegen muß ich Kuinöl durchaus widerſprechen, der die Verſuchung zwiſchen V. 34. und 35. einſchiebt, und V. 29. als eine Art von Abſchiedsbeſuch Jeſu vor der Verſuchung anſieht. Dieß beruhet auf der falſchen Vorausſetzung, daß *ἐπαύριον* bey Johannes jede beliebige Zeitbeſtimmung vertrage. Für unſere Anſicht ſpricht, außer der Unmöglichkeit, in die concatenata series dierum von 1, 19. an bis 2, 1., wie Lampe ſagt, die Taufe und Verſuchung einzufügen, noch zweyerley, erſtlich, daß V. 32. und 33. vorauszuſetzen ſcheint, daß, wie ſchon bemerkt, die Taufe Jeſu nicht eben erſt geſchehen war; zweytens, daß, wenn 1, 26.: *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* u. ſ. w., während der vierzigtägigen Zurückgezogenheit Jeſu nach der Taufe geſprochen iſt, dieſer Ausſpruch einen volleren hiſtoriſchen

1) Comment. Tom. 1. p. 404. Semler Paraphr. zu 1, 19. Illud ὅτε v. 19. locum omnino facit ei tempori, quod ipsum Christi baptisma, 40 dies ieiunii et tentationem complectitur. Weſentlich eben ſo Dr. Crome in den Beyträgen u. ſ. w. S. 78 ff.

Sinn bekommt. Aber bey allen dieſen harmoniſtiſchen Verſuchen darf man, wenn ſie auch noch ſo ſcheinbar ſind, nicht vergeſſen, daß bey dem eigenthümlich ſymboliſchen Charakter der Verſuchungsgeſchichte und dem Mangel an chronologiſcher Genauigkeit in den drey erſten Evangelien der ganze Boden der Unterſuchung ſchwankt.

Johannes erzählt V. 29., daß der Täufer, wie er Jeſum auf ſich zu kommen ſieht, wahrſcheinlich zu mehreren ſeiner Jünger [1]), unter denen auch der Evangeliſt geweſen ſeyn kann, ſagt: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου! Das ganze bis V. 34. zuſammenhängende Zeugniß von Chriſto hat den Zweck, den Jüngern theils den Meſſias näher zu charakteriſiren V. 29 – 30., theils die Gewißheit oder göttliche Auctorität ſeines Wiſſens von Chriſto ſeit der Taufe zu bezeugen, und ſie ſo immer beſtimmter zu Chriſto hinzuweiſen.

Was die ſchwierigen Worte, ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θ. betrifft, ſo wiederholt ſie der Täufer am andern Tage V. 36., aber kürzer, eben das ſchwierigſte ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τ. κ. weglaſſend. Man könnte aus dieſer Auslaſſung, welche V. 36. diplomatiſch eben ſo echt iſt [2]), als V. 29. der Zuſatz, ſchließen, der Täufer habe beyde Mahle in irgendwelchem Sinne nur geſagt, ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, der Evangeliſt aber die beſtimmtere Beziehung der Worte auf das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τ. κ. im ſpäteren apoſtoliſchen Sinne hinzugefügt. Aber dieſer Schluß, obwohl er durch die Art des Evangeliſten, ſeine Reflexionen, Deutungen einzumiſchen, begünſtigt wird, iſt doch übereilt. Jene Worte gehören, wie ſich nachher zeigen wird, weſentlich zur hiſtoriſchen Beziehung des Ausſpruches. Ohne daß der Täufer dieſen Zuſatz irgend einmahl machte, konnte der Ausſpruch von den Jüngern kaum verſtanden werden.

1) Nach der Analogie von V. 35. und 36. (πάλιν) zu urtheilen. S. zu V. 35. und 36.

2) Nur ein einziger bedeutender Codex C hat V. 36. den Zuſatz.

Es iſt natürlich, daß derſelbe das erſte Mahl vollſtändig geſprochen, nachher aber abgekürzt wiederholt wird.

Aber was bedeuten dieſe Worte?

Origenes oder vielmehr Chryſoſtomus [1]) in der Catene ſagt: ἀμνὸν δὲ αὐτὸν καλεῖ, τῆς προφητείας ἀναμιμνήσκων Ἡσαΐου, καὶ τῆς σκιᾶς τῆς κατὰ τὸν Μωϋσέα, ἵνα ἀπὸ τοῦ τύπου μᾶλλον αὐτοὺς προσαγάγηται τῇ ἀληθείᾳ, Cyrill etwas deutlicher: ἴδε, τοίνυν φησὶν, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὃν ὁ προφήτης Ἡσαΐας ἡμῖν κατεσήμανε λέγων· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, ὃν καὶ πάλαι, φησὶν, ὁ διὰ Μωϋσέως ἀνατύπου νόμος. Dieſe Erklärung iſt die herrſchende unter den Griechen [2]), und im Weſentlichen auch die richtige. Aber ihre philologiſche Rechtfertigung, ſo wie die genauere Beſtimmung des Sinnes haben die Alten den Neueren überlaſſen. Unter dieſen herrſcht indeß ſowohl über den Sinn der Stelle überhaupt, als über die philologiſche und hiſtoriſche Erörterung des Einzelnen zur Zeit noch große Verſchiedenheit [3]). Meine Meinung iſt folgende:

Wenn der Täufer Chriſtum offenbar vergleichsweiſe

---

1) Die Worte ſtehen wörtlich in Chryſoſt. hom. 17. p. 97. ed. Montf. In des Origenes Commentare dagegen findet ſich keine Spur davon, obgleich Orig. nach Tom. 6. §. 35. vergl. §. 32. und 33. die Stelle eben ſo auffaßt. Alſo iſt in der Catene ein Irrthum. Eben ſo iſt das Scholion zu den Worten ὁ αἴρων u. ſ. w. fälſchlich dem Origenes zugeſchrieben, da es wörtlich in Chryſoſt. hom. 18. p. 105. ſteht.

2) Eben ſo Theophylakt und Euthymius, welcher letztere ſehr kurz und gut ſagt: ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς, ὁ ἐν τῷ νόμῳ σκιαγραφούμενος καὶ ὑπὸ Ἡσαΐου καταγγελλόμενος· εἶτα προστίθησι καὶ τὸ ἰδιαίτατον καὶ ἐξαίρετον αὐτοῦ, ὅτι ὁ παρὰ θεοῦ πεμφθεὶς εἰς σφαγὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων.

3) S. die ältere Litteratur über dieſe Stelle bey Wolf Curae philol. und Koecher, die neuere bey Kuinöl und in Gablers Meletemata in locum Joh. 1, 29. 4 Progr. Jenae. 1808 - 1811. wieder abgedruckt in Gablers kleineren theol. Schriften Bd. 2. Opusc. academ. pag. 514 - 584. Kuinöl und Gabler haben die verſchiedenen Auslegungen claſſifizirt.

ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ nennt, so liegt theils in dem Artikel [1]), theils in dem Beysatz τοῦ θεοῦ eine sichere Anzeige, daß er, wie sehr auch der allgemeine symbolische Charakter der Unschuld, Sanftmuth und Milde des Lammes der Vergleichung zum Grunde liegen mag, Christum nicht überhaupt mit einem Lamme vergleicht, sondern ein bestimmtes, seinen Zuhörern bekanntes, heiliges Lamm meint. Man kann zweifelhaft seyn, ob τοῦ θεοῦ (שֶׂה אֱלֹהִים) das Gott geweihete, oder das von Gott gesendete, oder in einer weiteren Beziehung das göttliche, erhabene Lamm bedeuten soll. Dieß kann nur entschieden werden durch den besonderen Sinn, in welchem Christus das Lamm, das der Welt Sünde trägt, genannt wird. Auf jeden Fall liegt aber schon in dem τοῦ θεοῦ eine Auszeichnung und nähere Bestimmung.

Es liegt sehr nahe, die besondere Beziehung des Ausspruches im A. Testamente zu suchen. Ist die Vergleichung mehr, als eine allgemeine symbolische Charakteristik Christi, so folgt aus dem eigenthümlichen Verhältnisse zwischen dem neuen und alten Testamente, daß sie eine typische ist. Da der Täufer die Absicht hat, Jesum als Messias zu charakterisiren, so ist zu vermuthen, daß er einen alttestamentlichen Typus im Sinne hat, der entweder bereits allgemein auf den Messias bezogen wurde, oder dessen messianische Beziehung von einigermaßen Kundigen leicht verstanden werden konnte, ähnlich wie ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα Apok. 5, 5. ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί Röm. 15, 12. vergl. Apok. 5, 5. oder auch ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου Joh. 1, 52. in Beziehung auf Daniel Kap. 7.

Hierüber ist man meistentheils einverstanden. Aber die typische Beziehung wird von den Einen in dem Osterlamme, von Andern in dem Jes. 53, 7. als duldendes

1) Schon Erasmus sagt in Annot. zu d. St.: Habet articulus non solum emphasin dignitatis — verum etiam relationis, hic est agnus ille, de quo dixerit Esaias.

Lamm geſchilderten Knechte Gottes, endlich von Einigen in dem Opferlamme überhaupt gefunden. Dieß ſind die drey denkbaren typiſchen Beziehungen. Welche iſt dem Zuſammenhange der Stelle am meiſten entſprechend?

Enthalten die Worte ὁ αἴρων u. ſ. w., wie offenbar iſt, ein mit dem typiſchen Sinne des ἀμνὸς τοῦ θεοῦ weſentlich zuſammenhängendes, denſelben genauer beſtimmendes Moment, ſo kann keine Erklärung richtig ſeyn, bey der ſich dieſelben nicht als nähere Beſtimmung in die typiſche Bedeutung des Gotteslammes aufnehmen laſſen.

Die Vergleichung Chriſti mit dem Oſterlamme iſt in der apoſtoliſchen Zeit nicht ungewöhnlich, vergl. 1 Kor. 5, 7. Aber hier kann ſie nicht gemeint ſeyn, weil die Symbolik des Paſchas auf das αἴρειν τ. ἁμαρτ. τ. κόσμου gar keine Beziehung hat [1]). So konnte bey den Worten ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ, ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κ. Niemand an das Paſchalamm denken, zumahl da alle äußere Veranlaſſung zu einer ſolchen Vergleichung fehlt [2]), zu geſchweigen, daß die Vergleichung Chriſti mit dem Oſterlamme wohl erſt dadurch hervorgerufen worden iſt, daß Chriſtus an einem Paſchafeſte den Tod litt.

An das Opferlamm überhaupt läßt ſich noch weniger denken. Für eine ſo weitſchichtige typiſche Beziehung iſt der Ausdruck zu beſtimmt. Hiernach müßte das Opferlamm überhaupt ein bekannter Meſſianiſcher Typus ſeyn. Aber nicht einmahl Jeſ. 53, 7. iſt davon eine Spur. Zwar wird 1 Petri 1, 19. Chriſtus ein ἀμνὸς ἄμωμος

1) Baur über die urſpr. Bedeut. des Paſſahfeſtes u. ſ. w. Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft 1. S. 40 ff. behauptet freylich, das Paſſah ſey ein eigentliches Sühnopfer. S. aber dagegen Scholl in Klaibers Studien V. 2. 80 ff. und Bähr Symbolik des Moſ. Cultus. Bd. 2. S. 642 ff.

2) Lampe freylich ſagt (1. p. 430. not. o.), der Täufer ſey zu der Vergleichung mit dem Paſchalamme dadurch veranlaßt worden, daß gerade eine Heerde Paſchalämmer für das bevorſtehende Paſcha 2, 13. über den Jordan getrieben wurde. Dieß iſt aber eine leere Vermuthung.

κ. ἄσπιλος genannt, mit deutlicher Anſpielung auf das altteſtam. Opfergeſetz 3 Moſ. 4, 32. 3, 6. 22, 20 ff. 3 Moſ. 1, 10. 2 Moſ. 12, 5. Aber hier liegt offenbar die ſpätere apoſtoliſche Typik vom Paſcha zum Grunde. Es fragt ſich, welches Opferlamm gemeint ſey? Eine Anſpielung auf das tägliche Morgen- und Abendopfer Exod. 29, 38 ff. würde, wenn auch beſtimmter, doch ſchon wegen des doppelten täglichen Opfers ſehr unklar ſeyn [1]). Dieß tägliche Brandopfer mochte auch ſühnende Kraft haben [2]), aber es hat dieſelbe nicht auf eine ſo charakteriſtiſche Weiſe, daß der eigenthümlich beſtimmende Zuſatz ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κ., gerechtfertigt werden könnte. Soll ein allgemeiner Opfertypus zum Grunde liegen, ſo iſt wegen des ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κ. nur an das Sündopfer (περὶ ἁμαρτίας) zu denken. Man kann dagegen nicht ſagen [3]), daß zu Sündopfern nie ein Lamm gebraucht wurde. Denn Lev. 4, 32. Num. 6, 14. wird, freylich nur in ganz beſonderen Fällen, die hier auch nicht einmahl eine entfernte typiſche Vergleichung zulaſſen, ein Lamm gefordert, aber ein weibliches. Aber gerade bey dem Hauptſühnopfer für das Volk kommt kein Lamm vor. Die Hauptſchwierigkeit jedoch iſt, wie der Täufer bey einem ſo allgemeinen Typus ſo beſtimmt ſagen konnte: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ!

Es bleibt alſo nichts übrig, als die typiſche Beziehung auf Jeſ. 53, 7.

Wie man auch den hiſtoriſchen Sinn der berühmten Stelle Jeſ. 53. im Einzelnen faſſen mag, der ideale Meſſianiſche Charakter des Abſchnittes (Kap. 40 ff.) im Ganzen iſt unverkennbar und allgemein zugeſtanden. Ob Jeſaias ſich unter dem leidenden Knechte Gottes collectiviſch die ἐκλογὴ der Beſſeren im Volke, oder das ganze Iſraelit.

1) S. Gabler a. a. O. p. 536., wo die Gründe für dieſe Anſicht vollſtändig angegeben und widerlegt ſind.

2) S. Bähr a. a. O. 2. S. 364 ff.

3) Gabler a. a. O. p. 534 sqq.

Volk gegenüber den Völkern, (vergl. Buch d. Weish. Kap. 1 – 5.) oder eine Einzelperſon, und unter dieſer eine beſtimmte hiſtoriſche Perſon jener Zeit, oder einen idealen Boten Gottes und Propheten überhaupt, oder beſtimmter den Meſſias in einer einzelnen Beziehung als Prophet u. ſ. w. gedacht habe, dieß gilt hier gleichviel. Es iſt ausgemacht, daß die Stelle von den Jüdiſchen Interpreten bis zur ſpäteren Polemik gegen die Chriſten auf den Meſſias bezogen wurde [1]). Das neue Teſtament iſt voll von Meſſianiſchen Deutungen derſelben, ſ. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. Joh. 12, 38. Röm. 10, 16. 1 Petri 2, 22–25. AG. 8, 28 ff. Apok. 5, 6. 13, 8. In der That iſt auch der ganze Abſchnitt im Jeſaias von der Art, daß bey der Meſſianiſchen Typik und Allegorik der Zeit, auffallend wäre, wenn das Vorbildliche, was in dem עֶבֶד יְהוָה auf den Meſſias liegt, nicht ziemlich allgemein erfaßt worden wäre. Mag die typiſche Anwendung des untergeordneten Bildes von dem Lamme Jeſ. 53, 7. auf den Meſſias von dem Täufer zuerſt gemacht worden ſeyn, ſie war eben ſo natürlich und verſtändlich, als die typiſche Bezeichnung des Meſſias als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auf dem Grunde eines einzelnen Momentes in dem Geſichte des Propheten Daniel 7, 13 ff. Indem der Täufer Jeſum das Lamm Gottes nannte und hinzufügte, „welches der Welt Sünde trägt," wies er auf den ganzen Zuſammenhang der Jeſaianiſchen Darſtellung von dem Knechte Gottes, als einem anerkannten Vorbilde des Meſſias, hin. In dieſem Zuſammenhange entſprechen die Worte *ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κόσμου* folgenden Hauptſätzen des Jeſaias: 53, 4. *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* [2]) *φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.* V. 5. *αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρ-*

1) S. Geſenius Commentar 4. p. 160 ff. Hengſtenbergs Chriſtologie des A. T. Bd. 1. 2. S. 290 ff.

2) Im Originale חֳלָיֵנוּ unſere Krankheiten.

τίας ἡμῶν u. ſ. w. V. 6. καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν. V. 12. καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη. Wenn es ſtatt ἁμαρτίας πολλῶν oder ἡμῶν hier heißt: τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (die Sünde der Welt in abſtracto und collectiviſch gedacht), ſo kann man zweifelhaft ſeyn, ob dieſe Erweiterung der Idee des Knechtes Gottes zu einem Welterlöſer dem Täufer oder dem Evangeliſten Johannes angehöre. Aber gerade dieſer ganze Abſchnitt des Jeſaias kommt dem neuteſt. Univerſalismus ſehr nahe [1]). Und ſo können die Worte auch von dem Täufer geſprochen ſeyn. Nach dem Vorbilde der Jeſaian. Stelle iſt ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ der von Gott geſendete, geheiligte (vergl. Joh. 6, 69. 10, 36. und Eſ. 41, 8. 42, 1 ff.) Knecht Gottes oder Meſſias unter dem Bilde des zur Schlachtbank geführten Lammes Jeſ. 53, 7., und ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κ. bezeichnet nicht etwa einen opferdienſtlichen Begriff des Lammes, ſondern bezieht ſich auf das darin abgebildete ſtill duldende (verlg. 42, 2.) Meſſianiſche Subject. Aber es muß ſich auch daraus ergeben, in welchem beſtimmten Sinne das αἴρειν τ. ἁμ. τ. κ. hier zu nehmen ſey.

Die dem αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν entſprechende Hebräiſche Formel נָשָׂא חֵטְא, נָשָׂא עָוֹן, (auch סָבַל) hat zunächſt und in der Regel die Bedeutung des Tragens, Büßens der eigenen oder fremden Sündenlaſt (peccati poenas luere) ſ. Lev. 24, 15. Num. 5, 31. 14, 34. Ezech. 4, 5. 23, 35. Hiob 34, 31., wo ſchlechthin נשׂא ſteht, u. a. Die Septuaginta hat in dieſem Falle theils ἀναφέρειν Jeſ. 53, 11. oder φέρειν Eſ. 53, 12., theils λαμβάνειν, wie Ezech. 4, 5. 18, 19., theils λαμβάνεσθαι, wie Num. 5,

1) Wenn nach Hitzig Commentar S. 577. der Knecht Gottes das Iſraelit. Volk iſt, welches für die Sünden der Heiden büßt, (von V. 2. an ſprächen dann die Heiden, ὁ κόσμος,) ſo wäre der neuteſt. Univerſalismus im Jeſaias faſt unmittelbar ausgedrückt.

31. 19, 34. Lev. 24, 15. Sodann aber wird auch die Formel, weil נשׂא auch wegtragen heißt, gebraucht von dem Wegnehmen der Sünde und ihrer Schuld, aber ſo, daß der Begriff der Vergebung, der Expiation der Sünde entſteht, z. B. Lev. 10, 17. von der prieſterlichen Expiation (ἀφαιρεῖν in der Septuag.) Exod. 34, 7. Num. 14, 18. von Gott (wo die LXX ἀφαιρεῖν) Pſ. 85, 3. 32, 5. Geneſ. 50, 17., (in welchen drey Stellen die Septuag. ἀφιέναι hat). Hier nöthigt die beſtimmte Beziehung auf Eſ. 53, 4., die Formel in der erſteren Bedeutung, alſo in demſelben Sinne zu nehmen, in welchem dort von dem Knechte Gottes geſagt wird, daß er die Sünden Vieler leidend auf ſich genommen, getragen, gebüßt habe zum Heile der Vielen, daß er verwundet und zerſchlagen ſey ob der Sünden Anderer, die durch ſeine Wunden genaſen. So ſtellt alſo der Täufer Chriſtum dar als einen ſolchen, der von Gott beſtimmt ſey, durch unſchuldiges Leiden das Heil der Welt zu ſtiften, vergl. 1 Joh. 3, 5. (2, 2.).

Aber eben dieſe nothwendige Conſequenz der typiſchen Beziehung auf Eſ. 53, 1 ff. wollen ſich viele Neuere [1]) nicht gefallen laſſen. Schon die Idee des ſtellvertretenden Leidens, des Büßens für die Sünden Anderer, überhaupt iſt ihnen anſtößig. Ihre Hauptbedenklichkeit aber iſt die, daß die Idee eines leidenden und durch Leiden verſöhnenden Meſſias, welche überall erſt als eine dogmatiſche Folgerung aus den Schickſalen Chriſti von den Apoſteln erzeugt worden ſey, dem Täufer fremd geweſen zu ſeyn ſcheine. In der damahligen Volksvorſtellung ſey der Gedanke an einen leidenden und ſterbenden Meſſias weder denkbar, noch nachweislich. Nur einen irdiſch mächtigen Fürſten, der zwar kämpfen, aber ſeine Feinde glücklich

1) Beſonders ſeit der mehr und weniger unbewußt dogmatiſchen Proteſtation dagegen von Dr. Paulus (ſ. Comment. zu d. St.) und Gabler a. a. O.

überwinden werde, habe das Volk damahls erwartet. Auch im alten Teſtamente ſuche man jene Vorſtellung vergebens. Der Täufer habe die gemeine Volksvorſtellung von einem glorreichen irdiſchen Meſſias getheilt. Man ſehe dieß deutlich aus Matth. 11, 3 ff. Ueberdieß, wenn der Täufer ſchon ſo früh auf den verſöhnenden, die Welt errettenden Tod Chriſti hingewieſen habe, wie komme es doch, daß ſeine Jünger, welche nachher zur Jüngerſchaft Jeſu übertraten, gegen den Gedanken an den Tod ihres Meiſters ſo ganz verſchloſſen ſeyen, daß ſie die beſtimmteſten Erklärungen Chriſti darüber nicht verſtehen? Alſo entweder ſey der ganze Ausſpruch dem Täufer angedichtet, oder er habe keine typiſche Beziehung auf Eſaias 53., dann aber wohl überhaupt keine altteſt. hiſtoriſche Beziehung, oder der Abſchnitt des Jeſaias ſey ſo zu interpretiren, daß die Idee von einem leidenden, zum Heile Anderer ſterbenden Knechte Gottes aus dem Vorbilde verſchwinde. Das letzte aber iſt in der That unmöglich, und das erſte anzunehmen, ſo lange ein unbefugtes Wagſtück, als die Unglaubwürdigkeit der ganzen Erzählung nicht anderweitig erwieſen iſt. So haben auch Gabler und Kuinöl, deren Auslegungen unter den abweichenden am meiſten Beyfall gefunden, die mittlere Anſicht vorgezogen. Gabler verſteht unter dem Lamme Gottes das Bild der Unſchuld, Sanftmuth und Geduld überhaupt, ohne alle vorbildliche Beziehung, und indem er das αἴρων τὴν ἁμαρτ. τ. κ. von dem Dulden, Erfahren der Bosheit der Welt erklärt, beſtimmt er den Sinn des Ausſpruches im Zuſammenhange wörtlich ſo: Hic est vir egregius, Deoque sacer, qui pravitatem hominum — nemlich der Juden — per vitam suam graviter quidem etsi innocens experietur, sed agni instar mala sibi inflicta patienti et mansueto animo sustinebit. Faſt eben ſo Kuinöl, nur daß er wider den klarſten Augenſchein die innere Beziehung beyder Sätze des Ausſpruches auf einander leugnet und

den Begriff des αἴρειν τὴν ἁμαρτ. anders faßt. So beſtimmt er den Sinn auf folgende Weiſe: Spectate hunc innocentem, pium (1 Ioan. 3, 5.), mansuetum, totumque Deo eiusque consiliis consecratum! — Hic magna et egregia praestabit, hic removebit (αἴρειν für ἀφαιρεῖν) peccata hominum i. e. pravitatem e terra.

Allein weder die Einwürfe gegen die typiſche Beziehung unſerer Stelle auf Eſaias 53. haben hinreichenden Grund, noch Gablers und Kuinöls Auslegung.

Denn, erſtlich, wenn das ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ! gar keine beſtimmte hiſtoriſche Beziehung hat, ſo iſt unbegreiflich, wie Johannes ohne weitere Erklärung Chriſtum als Meſſias ſo bezeichnen konnte. Als allgemeine Charakteriſtik Jeſu, daß er ein guter und frommer, ſanfter Mann ſey, hat der Ausſpruch gar keinen Zweck und Grund. Ich gebe zu, daß in der Stelle des Jeſaias von einem eigentlichen Opferlamme gar nicht die Rede iſt, und daß das Lamm dort nur ein untergeordnetes Bild des ſanften Duldens iſt. Aber der Täufer nimmt das Bild im Zuſammenhange der ganzen Charakteriſtik des leidenden Knechtes Gottes, und eben dieſer, nicht das Lamm ſelbſt, iſt der Typus des Meſſias.

Zweytens iſt die Bedeutung, welche Gabler dem altteſt. αἴρειν τ. ἁμαρτίαν τ. κόσμου giebt, pravitatem hominum patienter sustinere, im bibliſchen Sprachgebrauche durchaus nicht begründet. Die einzige Stelle, worauf man ſich mit einigem Scheine beruft, 1 Makk. 13, 17. (μήποτε ἔχθραν ἄρῃ μεγάλην πρὸς τὸν λαὸν) beweiſt nichts, weil die Formel eine ganz andere iſt, und der Sinn offenbar dieſer: "Damit er ſich nicht von Seiten des Volkes eine große Feindſchaft zuziehe." Begründeter ſcheint Kuinöls Erklärung durch den allgemeinen Gebrauch des Wortes αἴρειν, κτλ. Aber wenn dieß auch an ſich wegſchaffen, aufheben bedeutet, vergl. Joh. 11, 48., in Verbindung mit τὴν ἁμαρτίαν heißt es weder im

N., noch im A. T. die Sünde aus der Welt ſchaffen, ſondern ſelbſt Lev. 10, 17. iſt ἀφαιρεῖν und Exod. 28, 38. ἐξαιρεῖν von der Sühnung der Sünde gebraucht. Was Kuinöl removere pravitatem e terra nennt, würde Johanneiſch eher durch λύειν als αἴρειν ausgedrückt ſeyn 1 Joh. 3, 8.

Drittens. Die Vorſtellung von einem leidenden, ſterbenden Meſſias war freylich nicht herrſchend im Volke, ja der eigentlichen Volksmeinung ſcheint ſie ſogar fremd geweſen zu ſeyn [1]). Nicht nur haben wir kein beſtimmtes Zeugniß dafür, ſondern Joh. 12, 34. ſpricht entſchieden dagegen. Wenn das Volk hier ſagt: Wir haben gehört aus dem Geſetze, ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, — wenn die Jünger die Hindeutungen Jeſu auf ſeinen ihm gewiß bevorſtehenden Tod ſo gar nicht verſtehen, ja Petrus ihn davon abmahnen will, zu ſterben, Matth. 16, 21. 22. 17, 23. Luk. 9, 45., ſo haben wohl weder die Jünger noch das Volk daran gedacht, der Meſſias werde den altteſtam. Weiſſagungen zu Folge ſterben und ſterbend das Volk erretten.

Ich gehe noch weiter. Unter den bewußten, abſichtlichen Weiſſagungen des A. T. iſt allerdings keine, welche die Idee des leidenden, für das Heil des Volkes ſterbenden Meſſias unmittelbar und beſtimmt ausſpricht. Dieſe Idee iſt in ihrer vollen Wahrheit erſt durch die Geſchichte und das Wort Jeſu Chriſti recht kund und klar geworden. Allein Jeſus wäre nicht durch Leiden und Sterben wahrhaft der Heiland der Welt geworden, wenn nicht dieſe Idee, dieſe σωτήριος οἰκονομία, wie ſie Klemens von Alexandr. nennt, an ſich wahr, und in der altteſt. Offenbarung irgendwie vorgebildet und geweiſſagt wäre. In Helleniſchen Culten, Mythen und Tragödien finden wir

1) S. die hierhergehörige Litteratur bey de Wette Comment. de morte Iesu Christi expiatoria pag. 3. und Hengſtenbergs Chriſtologie des A. T. 1, 1. S. 252 - 292.

Keime und Andeutungen der Heilsordnung durch Leiden und Tod [1]). Wie ſollte dieſe Idee dem altteſtam. Gottesvolke, welches in der ſittlichen Weltbetrachtung ſo viel höher ſtand, als die Griechen, verborgen geblieben ſeyn? Es iſt natürlich, daß in jedem Volke nur den Weiſen, den Propheten gegeben iſt, jene heilige Idee, das Geheimniß der Erlöſung und Verſöhnung, zu ahnen oder zu erkennen. Aber tief eingeprägt iſt dem altteſt. Volke ſowohl die Idee des vollkommenen Gerechten, als der Gedanke von der erlöſenden und verſöhnenden Kraft der Leiden und des Todes. Jeſaias, oder wer der Verfaſſer des Abſchnittes von Kap. 40. an iſt, hält Kap. 52, 13. - 53, 12. Leiden und Verherrlichung des Knechtes Gottes für unzertrennlich, und knüpft das Heil des Volkes an den Märtyrertod des heiligen Dulders. Der Fromme leidet, indem er die Botſchaft des Herrn verkündigt, durch die Sünde der ungläubigen Welt. Dieſe bereitet ihm durch ihre Widerſpenſtigkeit Kampf und Tod. Aber indem er ſein Leben im Dienſte Gottes zum Opfer bringt, und dieſes Martyrerthum die Gemeinſchaft beſſert und heilt, erſcheint ſein Tod als ein Büßen für die Sünden des Volkes, als ein Schuldopfer, ſ. V. 5. 10. 11. 12. [2]). Dieſe Verſöhnungsidee ſteht in jener Stelle nicht iſolirt. Im Allgemeinen iſt ſie ſchon in dem Opfercultus der Hebräer ſym-

1) Vergl. beſonders die Mythen von Prometheus und Herkules. S. Welckers Aeſchyl. Trilogie S. 83 ff. Die Kirchenväter finden in Plato de republ. 2. 361., wo Glaukon die Leiden des vollkommenen Gerechten ſchildert, ein Vorbild des leidenden Meſſias, ſ. Clem. Alex. Strom. 5. 601. ed. Col. und Euseb. Praep. evan. 12, 10. Aber kaum ein Schatten dieſer Idee liegt darin, da die Leiden des Gerechten bey Plato mehr nur als zufällig erſcheinen und ohne erlöſende Kraft.

2) S. Geſenius Comment. 4. S. 158 ff. Umbreit: Ueber den Knecht Gottes, in d. theolog. Studien u. Kritiken 1. 2. 295 ff. Hengſtenbergs Chriſtol. d. A. T. Bd. 1. 2. S. 290 ff. und Thenius: Neue Beleuchtung des leidenden Jehovadieners in Winers Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie 2. 1. S. 105 ff. Hitzig Comment. zu d. St.

bolisirt, worauf sich Es. 53, 10. bestimmt bezieht. Aber es mag seyn, daß erst seit dem Exile durch die Schicksale des leidenden Volkes Gottes jene Idee besonders rege und klar wurde. So wird sie auch Dan. 11, 33 f. ausgesprochen. Auch Buch d. Weisheit 2, 6. – 5, 13. finden wir Spuren, ja Nachahmung der Jesaian. Darstellung. 2 Makk. 6, 18. bis 7, 42. kommen Anklänge dieser Idee vor. Der Darstellung des Makkabäischen Martyrthumes lag sie nahe, vergl. besonders 7, 37. 38. Josephus sagt de Maccabaeis §. 17. deutlich von den Märtyrern der Makkabäerzeit: Daß sie geworden seyen ἀντίψυχον τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας. Καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε, vergl. §. 1. [1]). Man führt aus dem Buche Sohar die Sentenz an, daß der Tod des Gerechten die Sünden der Welt versöhne. Der Satz wird richtig auf die Idee einer organischen Gemeinschaft und auf Jes. 53, 5 ff. gegründet, aber nicht weiter erklärt [2]). Indeß ist das Buch Sohar zu jung [3]), um hier etwas zu beweisen. In entsetzlicher Ironie vernehmen wir aber den Satz aus dem Munde des bösen Kaiphas

1) Philo de sacrif. ed. Mang. 1. 187 ff. nennt den Weisen und Guten das λύτρον des Schlechten und Bösen, umgekehrt, wie es Proverb. 21, 18. heißt, der Frevler sey ein Lösegeld des Gerechten. Aber er kennt die sühnende Kraft des Todes des Gerechten auch Quaest. in Genesin. lib. 4. §. 26. nicht, indem er bey der erlösenden Macht der Guten durch Wirksamkeit und Fürbitte stehen bleibt.

2) S. Sohar ed. Amstelod. P. 3. fol. 218. lin. 14 sqq., wo es heißt, Quum justi morbis et plagis afficiuntur, id fieri solet propter expiationem mundi, ut scilicet expientur omnia debita istius saeculi. — Es wird der Satz dann erläutert durch das Beyspiel, daß oft nur die Tödtung oder Zerschlagung eines Gliedes den ganzen Körper rettet. Ita quoque se res habet, heißt es dann, cum hominibus, qui instar membrorum inter se sunt coniuncti. Quum itaque Deus vult sanitatem mundo conferre, percutiendus est unus iustus ex illis, quo ipso sanitas confertur omnibus. Darauf folgt, als Schriftbeweis, Esaias 53, 5. Vergl Sommer Specimen theol. Sohoricae p. 89 sqq.

3) Nach Zunz gottesd. Vorträge S. 405.

Joh. 11, 50., wobey Joh. bemerkt, der Hoheprieſter habe etwas prophetiſch ausgeſprochen, was im Tode Jeſu in einem anderen, höheren Sinne wahr geworden ſey.

Es iſt hier nicht der Ort, die Idee des ſtellvertretenden Leidens der Frommen weiter zu entwickeln. Aber alles Mißverſtändniß verſchwindet, ſobald man feſthält, daß ihr Ort nicht die Gerechtigkeit Gottes im Leben des Einzelnen iſt, ſondern in dem Geſammtleben der Menſchen, jener organiſche Zuſammenhang alſo, worin Gutes wie Böſes von dem Einzelnen zur Gemeinſchaft hin und wieder ſtrömt. Eben in dieſer lebendigen Wechſelbeziehung des Einzelnen und der Geſammtheit liegt das Verſtändniß des räthſelhaften Wortes, ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κόσμου, im Sinne und Zuſammenhange von Jeſ. 53, 2 ff.

So bleibt aber immer noch die Frage, ob man dem Täufer zutrauen dürfe, ſich unter dem Vorbilde des leidenden Knechtes Gottes den Meſſias zu denken?

Konnte ſich Jeſaias zu der σωτήριος οἰκονομία eines leidenden Knechtes Gottes erheben, konnte ſelbſt Joſephus dieſelbe auf das Makkabäiſche Martyrthum anwenden, warum ſollte der Täufer dieſe Idee nicht in ſein prophetiſches Bild von dem Meſſias haben aufnehmen können? Er kannte, wie irgend einer ſeiner Zeit, das Verderben ſeines Volkes. In Mitten dieſer Sündenmacht ſollte der Meſſias erſcheinen, errettend, heilend. Das ſtand auch nach den Propheten feſt, daß die Meſſian. Zeit Vergebung der Sünden, Sühnung dem Volke bringen werde, vergl. Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1. Mich. 7, 19. Dan. 9, 24. Zeph. 3, 15. Wie ſollte dieß geſchehen? Faſt unmöglich war einem Manne, wie Johannes, dabey nicht an das Meſſianiſche Vorbild von dem leidenden Knechte Gottes im Jeſaias zu denken. Der Stellung, dem Berufe des Täufers wäre es angemeſſen, wenn er wider die herrſchende Volksmeinung zuerſt von jenem Vorbilde die beſtimmte Anwendung auf den Meſſias gemacht hätte. Die allgemeine

Beziehung des Knechtes Gottes auf den Meſſias war wohl längſt üblich. Wenigſtens der Chald. Paraphraſt Jonathan zu Jeſ. 52, 13. drückt ſie beſtimmt aus. Aber derſelbe bemüht ſich doch eifrig, die Leidenszüge aus dem Meſſianiſchen Vorbilde wegzuparaphraſiren [1]). Hat Juſtinus Martyr in ſeinem Juden Trypho [2]) die wirkliche Jüdiſche Denkweiſe ſeiner Zeit geſchildert, ſo war im zweyten Jahrhundert unter den Juden die Vorſtellung von einem leidenden Meſſias nach dem Vorbilde des Jeſaianiſchen Knechtes Gottes nicht unbekannt, und gewiß nicht erſt von den Chriſten gelernt. Aber freylich, wenn auch Trypho ſagt, wir wiſſen, daß Chriſtus leiden und wie das Schaaf im Jeſaias zum Tode geführt werden müſſe, ſo war doch auch wohl damahls dieſe Vorſtellung nur wenigen Juden geläufig; der Maſſe des Volkes blieb ſie fremd. Und ſo kann man ſich recht gut denken, daß, wie überhaupt mit Johannes d. T. und Jeſus eine neue Epoche in der Meſſianiſchen Lehre begann, ſo weder die Johannesjünger, noch die Jünger Jeſu ihre Meiſter verſtanden, wenn dieſe von der ſchweren σωτήροις οἰκονομία des leidenden Meſſias, doch immer nur andeutend, ſprachen. Selbſt den letzteren mußte erſt der Geiſt Chriſti das Verſtändniß öffnen, und wie langſam geſchah es! Wenn die Johannesjünger in unſrer Stelle die räthſelhaften Worte mehr gehört, als verſtanden haben, ſo iſt dieß kein Beweis, daß der Täufer ſie nicht ſo geſprochen habe. Aber der Täufer ſelbſt ſcheint nach Matth. 11, 3 ff. ſein eigenes Wort entweder nicht recht verſtanden, oder wenigſtens bald vergeſſen zu haben. Denn wie konnte er nach einem ſolchen Einblick in die wahre Meſſiasidee wieder ſo irre an Chriſtus werden? Allein ſein Zweifel an Chriſtus betrifft gar nicht die Idee des leidenden Meſſias. Was litt denn damahls ſchon Chriſtus,

1) Z. B. Eſ. 53, 7. erklärt er ſo: Die Mächtigen der Völker würden wie ein Lamm der Schlachtbank übergeben werden u. ſ. w.

2) Dial. c. Tryph. Iud. cap. 89. 90.

wodurch der Täufer, wenn er etwa an das Vorbild des leidenden Knechtes Gottes gar nicht dachte, hätte irre gemacht werden können? Vielmehr war es der ſtille Gang des Meſſianiſchen Reiches, der unſcheinbare, langſame Fortſchritt Jeſu, was den ungeduldigen, heftigen Mann befremdete, der wohl aus dem Jeſaian. Vorbilde mehr die Züge des kämpfenden, rüſtigen, und freylich im Kampfe auch leidenden, als des milden, ſtillen Knechtes Gottes Eſ. 42, 2. auffaßte.

Ueber V. 30. vergl. V. 15. *Περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον* weiſt auf ein früheres Zeugniß des Täufers hin. Wenn auf V. 26. und 27., ſo müßte man annehmen, entweder, dort ſey urſprünglich mehr geſagt worden, oder hier zu viel, vergl. V. 15. Aber wahrſcheinlich hat ſich der Täufer nach der Anſicht des Evangeliſten früher gegen ſeine Jünger in einer beſtimmteren Art geäußert, als V. 26. 27. gegen die Synedriſten.

V. 31. Aus der Art, wie das *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν* V. 33. wieder aufgenommen wird, ſieht man, daß V. 32. nicht etwa ein anderes von V. 29 - 31. verſchiedenes Zeugniß anfängt, wie Lampe meinte, ſondern V. 32 bis 34. giebt der Rede V. 31. erſt ihren Zuſammenhang und Schluß. In dem *οὐκ ᾔδειν αὐτὸν* liegt, wie V. 33. deutlich zeigt, daß der Täufer vor der Taufe Jeſum nicht als Meſſias kannte. Als Herold des Meſſias wußte er, daß der Meſſias zu erſcheinen im Begriff ſey, aber wer der Meſſias ſey, daß es Jeſus von Nazareth ſey, erfuhr er erſt durch einen Offenbarungsact in der Taufe. Dem widerſpricht aber Matth. 3, 14. Denn wenn hier der Täufer vor der Taufe zu Jeſu ſagt: *ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός μέ*; ſo hat er ihn damit ſchon als Meſſias erkannt. Wenn freylich die Joh. Relation die frühere perſönliche Bekanntſchaft beyder nicht ausſchließt, und Matthäus nur den überwältigenden Eindruck erzählt, den Jeſus im Augenblick

ſeiner Erſcheinung auf den Täufer machte, als der höher begabte, heiligere Mann überhaupt, ſo ſind beyde Relationen bald ausgeglichen. Aber der Täufer konnte eben nur den Meſſias für höher und reiner als ſich achten. Dieß lag in ſeinem Verhältniß zum Meſſias. Selbſt wenn er Jeſum vorher nur perſönlich kannte, konnte er doch nicht ſchlechthin ſagen, ich kannte ihn nicht. Ja als Prophet mußte er auch die durchbrechende Meſſianiſche Doxa in ihm erkennen. So erſchiene die Aeußerung vor der Taufe bey Matthäus ganz natürlich. Verneint aber die Joh. Relation ſchlechthin jede frühere Bekanntſchaft des Täufers mit Jeſus, ſo iſt der Widerſpruch ſo unmittelbar und einfach, daß eine Auflöſung, ohne daß eine der beyden Relationen von ihrem hiſtoriſchen Werthe einbüßt, unmöglich erſcheint.

Wer für ausgemacht hält, daß das Joh. Evangel. ein Werk des Apoſtels iſt, für den iſt die Entſcheidung leicht. Das unmittelbare Zeugniß eines ehemahligen Johannesjüngers ſteht nicht etwa dem vereinigten ſynoptiſchen, ſondern dem einzelnen, ſehr mittelbaren Zeugniſſe des Matthäus gegenüber. Allein bey genauerer Betrachtung wird die Frage verwickelter.

Alle vier Evangelien heben das Offenbarungsmoment in der Taufe hervor. Aber Markus und Lukas geben demſelben die Zweckbeziehung auf Jeſus ſelbſt. Σὺ εἶ ὁ υἱός u. ſ. w. ſagt die Himmelsſtimme. Matthäus, indem er die Himmelsſtimme V. 17. ſo faßt, οὗτός ἐστιν u. ſ. w., läßt ſie offenbarend nicht zu Chriſto, ſondern über dieſen zu Andern ſprechen. Wenn nach dieſer Erzählung bey der Taufe Niemand weiter zugegen war, als Jeſus und der Täufer, — von andern Täuflingen oder von Zuſchauern iſt keine Spur, — ſo ſcheint es, als ſtimme Matthäus mit Joh. darin überein, daß die Taufoffenbarung und ſomit die Taufe Jeſu ſelbſt eben nur den Zweck hatte, den bisher unbekannten Meſſias dem Täufer kund zu machen. Damit ſteht aber das Geſpräch des Täufers mit Jeſu Matth.

V. 14. und 15. in Widerſpruch, weil, wenn der Täufer den Meſſias vorher ſchon irgendwie kannte, die offenbarende Gottesſtimme V. 17. als zwecklos erſcheint. Indem alſo Matthäus in dem einen Puncte dem Joh. beiſtimmt, widerſpricht er in dem andern nicht nur dem Joh., ſondern ſich ſelber. Wäre anderweitig bekannt, was die Taufe Jeſu durch den Täufer für einen Zweck hatte, ſo wäre der Knoten leicht gelöſt. Aber, wie dieſe Taufe an ſich mehrere Zwecke und Beziehungen haben konnte, ſo ſcheint auch die Tradition mehrere hervor zu heben. Indeſſen ſpricht ſehr viel dafür, daß der urſprüngliche Zweck derſelben eben der iſt, den Johannes der T. in unſrer Stelle angiebt und Matthäus durch ſeine Form der Gottesſtimme andeutet. Nur dadurch, daß Jeſus, wie jeder Andere, in die Meſſianiſche Vorbereitungsgemeinde eintrat, ſich an den Täufer anſchloß, konnte er auf ordnungsmäßige Weiſe offenbar werden für den Täufer ſelbſt und durch dieſen für Andere. Nehmen wir dazu, daß der Meſſianiſche Beruf Chriſto ſelber nur allmählig menſchlich bewußt werden konnte, und nur in epochenartigen Momenten bewußt wurde, ſo iſt um ſo erklärlicher, wie der Täufer erſt in der Taufe mit Sicherheit erfuhr, wer der Meſſias ſey. Dieß ſpricht aber nur für die Joh. Relation und den einſtimmigen Theil der Erzählung des Matthäus, deſto mehr, wie es ſcheint, gegen den widerſprechenden Theil der letzteren, V. 14. u. 15. Stände dieſe Notiz ganz iſolirt, ſo wäre der Widerſpruch leicht überwunden. Daß Lukas und Markus ſie nicht haben, hat, wie überhaupt das Schweigen auf dem ſynoptiſchen Gebiete, kein Gewicht. Ja, genauer betrachtet, ſtimmen beyde dem Matthäus mittelbar bey. Denn iſt nach beyden die Taufe eben nur ein Einweihungsact Jeſu zu ſeinem Meſſian. Amte, ſo konnte, ja mußte der Täufer auch vorher wiſſen, wer Jeſus ſey. Aber noch mehr! Indem Lukas Kap. 1. erzählt, daß die Mütter der beyden Männer mit einander verwandt waren und einander ihre erhabenen

mütterlichen Hoffnungen und Offenbarungen mitgetheilt haben, giebt er Verhältniſſe an, unter denen faſt unmöglich iſt, daß Jeſus und der Täufer nicht von früh an mit einander bekannt, und ihre von den Müttern empfangenen und ſelbſt weiter entwickelten Meſſianiſchen Gedanken und Abſichten einander ſollten mitgetheilt haben. Lukas erzählt dieß nicht, aber er läßt es vermuthen. So widerſpricht er wenigſtens mittelbar der Joh. Erzählung. Man könnte freylich ſagen, die gegenſeitigen Meſſianiſchen Mittheilungen der Mütter in beyden Familien mögen anfangs lebhaft geweſen ſeyn, nachher aber bey der örtlichen Trennung bald ganz aufgehört haben, die Knaben mögen heranwachſend ſich kaum viel geſehen haben, und was ihnen von den Müttern über ihr gegenſeitiges Meſſianiſches Verhältniß mitgetheilt worden ſeyn mag, könne ſo dunkel und leiſe geweſen ſeyn, daß es bey Mangel an fortgeſetztem Verkehr leicht von den Jünglingen vergeſſen wurde, oder höchſtens nur als dunkle Ahnung zurückblieb. Aber zu einer ſolchen harmoniſtiſchen Conjectur giebt doch Lukas auch kein klares Recht, und Johannes ſcheint ſeinerſeits in den unbedingten Worten οὐκ ἤδειν αὐτόν jede frühere, auch bloß äußere gegenſeitige Bekanntſchaft auszuſchließen. Indeſſen darf man bey dem bedingten hiſtoriſchen Werth der Kindheitsgeſchichte des Lukas den Widerſpruch dieſes Evangeliſten nicht zu hoch anſchlagen. Was aber den Matthäus betrifft, ſo bleibt, wenn er Alles in gehöriger pragmatiſcher Ordnung erzählt, ſein Widerſpruch eben ſo unauflösbar, als wichtig. Allein eben an dieſer gehörigen pragmatiſchen Ordnung haben wir nach dem Obigen Urſache genug zu zweifeln. Trügt nicht alles, ſo iſt V. 16. und 17. die älteſte, kürzeſte Matthäustradition, welche vorausſetzt, daß der Täufer vor der Taufe Jeſum als Meſſias noch nicht kannte, V. 14. u. 15. aber ein ſpäterer Zuſatz des vollſtändigen Matthäus, wovon eben deßhalb die ganze übrige ſynoptiſche Tradition ſchweigt. Zwar die hiſtoriſche Richtigkeit des

Zuſatzes an ſich ſcheint um ſo ſicherer, da auch das Hebräerevangelium der Ebioniten [1]), unabhängig von dem jetzigen Matthäus, daſſelbe Factum erzählt. Vergleichen wir beyde Erzählungen genauer, ſo findet ſich freylich, daß Matthäus einfach erzählt, das Ebionit. Evangelium dagegen ausſchmückt. Aber indem dieſes das Geſpräch unmittelbar nach der Taufe ſetzt, übertrifft es den Matthäus durch die richtige pragmatiſche Stellung [2]). Man hat geſagt, dieſe ſcheinbar richtigere Stellung des Geſprächs verdanke man der Ebionit. Reflexion, dadurch das Moment der Meſſianiſchen Inauguration in der Taufe willkührlich zu erhöhen. Aber eben ſo gut kann ſich der Griech. Matthäus aus Reflexion eine Veränderung erlaubt haben. Ja die vorher beſprochene Incongruenz von V. 17. giebt ein gewiſſes Recht zu dieſem Verdacht. Matth. konnte, wie Lukas, denken, das prophetiſche Wiſſen von dem ſündloſen Chriſtus müſſe dem Täufer von früh an beygewohnt haben. Indeſſen ſagt Dr. Strauß [3]) zu Gunſten des Matthäus nicht ohne Schein, „gerade Joh. habe das Intereſſe gehabt, alles Gewicht nur auf die wunderbare Scene der Taufe fallen zu laſſen, welche den Täufer auf Jeſum hinwies, und ſo ſein ganzes Verhältniß zu dieſem als ein unmittelbar von Gott gewirktes darzuſtellen; deßhalb habe er den wiederholten Ausſpruch V. 31. und 33., daß er Chriſtum vorher nicht gekannt habe, dem Täufer angedichtet.“ — Allein dann dürfte der Täufer unſrem Evangeliſten nicht gleich von Hauſe aus als von Gott geſendet erſchienen ſeyn, was doch offenbar der Fall iſt. Hätte der Evangeliſt wirklich jenes Intereſſe gehabt, ſo iſt auffallend, daß er, da in der ſynoptiſchen Tradition die entgegengeſetzte Anſicht doch bedeutend hervortritt, die Taufoffenbarung nicht

1) Epiph. haer. 30. 13.

2) S. Bleek a. a. O. S. 436. und Ufteri Nachrichten über den Täufer Johannes u. ſ. w. Stud. u. Krit. 1829. Heft 3. S. 446.

3) Leben Jeſu. Th. 1. 3te Ausg. S. 394 f.

wunderbarer, glänzender, plötzlicher eintreten läßt. Nicht nur thut er dieß nicht, ſondern er ſtellt die Sache ſo dar, daß man glauben muß, die hinweiſende Offenbarung, die der Täufer ohne äußere Gottesſtimme empfing, ſey vor der Taufe, ja vielleicht ſchon in der Berufung zum Taufamte geſchehen.

Euthymius ſagt, ἵνα μὴ νομίσωσιν, ὅτι ἐκπαλαι γνωρίζων αὐτὸν, τοιαῦτα περὶ αὐτοῦ μαρτυρεῖ χαριζόμενος ὡς συγγενεῖ, φησὶν, ὅτι οὐκ ἐγίνωσκον αὐτὸν u. ſ. w. Neuere würden eine ſolche Rückſicht eher dem Evangeliſten zuſchreiben. Aber gewiß richtiger im Sinne des Täufers, wie des Evangeliſten ſagt Origenes [1]), der Täufer wolle hervorheben, daß ſein eben V. 29. 30. geſprochenes Zeugniß von Chriſto nicht auf menſchlicher Bekanntſchaft, ſondern rein auf göttlicher Offenbarung und Weiſung beruhe. Nur in dieſem Zuſammenhange bekommt das loſe anknüpfende κἀγὼ ſeinen rechten Sinn. Nicht: „Auch ich (kannte ihn nicht, ſo wenig wie das Volk V. 26.)“, ſondern im Verhältniſſe zu dem folgenden ἀλλ' ἵνα u. ſ. w., — iſt der Satz ſo zu faſſen: Und ich kannte ihn nicht menſchlicher Weiſe (vergl. Matth. 16, 17.) außer und ohne meinen Beruf, ſondern eben in meinem Berufe, mit Waſſer zu taufen, lag, wie der Zweck, ihn dem (theokratiſchen) Volke Iſrael (τῷ Ἰσραήλ, für τῷ λαῷ Ἰσραήλ) als Meſſias zu offenbaren, (von ihm zu zeugen 1, 7. u. 8.) ſo auch für mich die göttliche Offenbarung über ihn durch die Taufe, V. 32. 33. So iſt alſo mein Zeugniß Wahrheit! —

Ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ — διὰ τοῦτο ἦλθον entſpricht

---

1) In der Catene: Ὁ διδάσκων, φησὶν, ἐγὼ οὐ κατὰ φύσιν οὐδὲ κατὰ κοινὴν ἀνθρώπων ἔννοιαν ταῦτα περὶ τοῦ Χριστοῦ εἶπον. οὐ γὰρ ᾔδειν αὐτόν· ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ πατρὸς φανερώσαντός μοι τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας εἶπον· ἀπιστάλην γὰρ μαρτυρῆσαι περὶ τοῦ φωτὸς, τότε ἀρχὴν τῆς γνώσεως τοῦ μαρτυρουμένου λαβών, ὅτε ἀπιστάλην.

allerdings der bey Juſtin d. Märt. [1]) bezeugten Jüdiſchen Vorſtellung, daß der Meſſias auch noch nach ſeiner Geburt unbekannt ſeyn werde, ja er kenne ſich ſelbſt nicht und habe keine Kraft, *μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*. Aber daß dieſes *φανερωθῆναι* des Meſſias durch die Waſſertaufe des Vorläufers geſchehen werde, ſagt dort eben ſo wenig der Jude Trypho, als hier der Täufer daran denkt, den Meſſias zu ſalben. Und ſo treffen beyde Vorſtellungen nur in dem Offenbarmachen des vorher unbekannten Meſſias durch eine Eliasſendung zuſammen, ſo daß um ſo weniger Grund zu dem Verdacht iſt, die Joh. Relation gebe nur ein erdichtetes Factum zum Beleg jener Jüdiſchen Vorſtellung.

Nach Jonathans Paraphraſe zu Mich. 4, 8. iſt der Meſſias verborgen wegen der Sünden des Volks von Zion. Aber da hier das noch nicht Erſchienenſeyn des Meſſias überhaupt gemeint iſt, nicht ſeine Verborgenheit zwiſchen der Geburt und dem öffentlichen Auftreten, ſo kann doch, wie alt und echt auch jene Paraphraſe ſeyn mag, unſere Stelle aus jener Jüdiſchen Vorſtellung nicht erklärt werden. Die Joh. Bußtaufe könnte doch nur ſehr mittelbar den ſchon erſchienenen Meſſias kund machen durch die wachſende Empfänglichkeit des Volkes. Aber offenbar legt der Täufer auf dieſe Seite ſeines Taufamtes in unſrer Stelle kein beſonderes Gewicht. Und ſo muß man ſich, auch wegen des Zuſammenhanges mit V. 32. und 33., einfach daran halten, daß der Täufer ſein Amt anſieht, als die göttliche Bedingung und Vermittlung ſeiner gewiſſen Erkenntniß von dem Meſſias.

V. 32. 33. Ueber die Verbindung dieſer Verſe ſagt kurz und richtig Bengel: Quae sequuntur (V. 32 – 34.) erant testimonii: quae v. 29 sq. dicuntur, erant demonstrationis ex testimonio. Cohaerentibus

1) Dial. c. Tryph. c. 8.

baptistae verbis evangelista quasi parenthesin interponit: *Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων.*

Was der Täufer V. 32. erzählt, geſchah bey der Taufe Jeſu im Jordan. Bey der faſt wörtlichen Uebereinſtimmung von V. 32. mit Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22. iſt dieß außer Zweifel, ſo wie es ganz im Charakter des Evangel. liegt, die Taufgeſchichte ſelbſt aus der allgemeinen Tradition als bekannt voraus zu ſetzen. Aber Uſteri widerſpricht [1]), indem er ſagt, das Herabkommen des Geiſtes auf Jeſum, wovon hier der Täufer erzählt, könne auch ein anderes, außer der Taufe, geweſen ſeyn. Allein ein ſo bedeutender Moment, er mag rein innerlich oder zugleich äußerlich geweſen ſeyn, wiederholt ſich nicht leicht in ſolcher Identität. Dazu kommt, daß ſchon V. 31. beſtimmt auf einen amtlichen Taufact des Täufers hinweiſt.

Was ſah der Täufer in der Taufe Jeſu, oder wie ſah er den Geiſt auf Jeſum herabſteigen und bleiben [2])?

Theodor v. Mopsveſtia [3]) behält auch gegen die Neue-

1) Nachrichten über den Täufer Johannes, die Taufe und Verſuchung Chriſti, in den theolog. Studien und Kritiken. Bd. 2. Heft 3. S. 448.

2) Vergl. über dieſe Frage beſonders Bleek a. a. O. S. 428 ff. Uſteri a. a. O. S. 445 ff.

3) Die Erklärung des Theodors in der Catene lautet vollſtändig ſo: *Δῆλον δὲ ἐντεῦθεν, ὡς ἐν εἴδει περιστερᾶς γενομένη ἡ τοῦ πνεύματος κάθοδος οὐ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, καθὼς ἦθος ἦν τοῖς προφήταις, ἐν μέσῳ πολλῶν τὰ πᾶσιν ἀθεώρητα βλέπειν. Ἐπεὶ περιττὸν ἦν τὸ λέγειν, ὡς Ἰωάννης ἐμαρτύρησε λέγων τεθεᾶσθαι τὸ πνεῦμα, εἴπερ ἅπαντας κοινωνοὺς ἔσχε τῆς θέας τοὺς παρόντας. Εὐηθέστατον ἄρα κἀκεῖνο τὸ παρά τινων λεγόμενον, ὡς ἧττον ἐντεῦθεν τοῦ Χριστοῦ δείκνυται τὸ πνεῦμα, ἐπειδὴ περιστερὰ ἐλάττων ἀνθρώπων. Ὀπτασία γὰρ ἦν, οὐ φύσις τὸ φαινόμενον.* Nehmlich Origenes, deſſen Komus über dieſe Stelle verloren gegangen iſt, c. Celsum 1, 43 - 48. und in der Catene, wo er ſagt: *Ταῦτα δὲ πάντα, τὸ καταβῆναι λέγω ἐξ οὐρανοῦ τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ μεῖναι ἐπ' αὐτὸν, οἰκονομίας τρόπῳ γέγραπται, οὐχ ἱστορικὴν διήγησιν ἔχοντα, ἀλλὰ θεωρίαν νοητικήν.*

ren Recht, wenn er aus unſrer Erzählung ſchließt, die Herabkunft des Geiſtes in Taubengeſtalt ſey eine πνευματικὴ θεωρία (ὀπτασία, οὐ φύσις) eben nur des Täufers geweſen. War die Taubenerſcheinung des Geiſtes eine äußere, objective, ſo konnte, ja mußte ſie auch von Andern wahrgenommen werden. Aber es fragt ſich, ob außer Jeſus und dem Täufer noch Andere gegenwärtig waren? Nach Lukas 3, 20. ſcheint es allerdings. Dann waren auch gewiß Jünger des Täufers gegenwärtig. Aber warum beruft er ſich denn hier nicht auf ihr Mitzeugniß? Ja Theodor hat ſo Unrecht nicht, wenn er ſagt, der Täufer habe kaum nöthig gehabt, ſeine Geiſtesſchau hier ſo hervorzuheben, εἴπερ ἅπαντας κοινωνοὺς ἔσχε τῆς θέας τοὺς παρόντας. Aber weder aus Matthäus, noch Markus läßt ſich ſchließen, daß bey der Taufe Jeſu außer dieſem und dem Täufer noch Andere gegenwärtig waren, und nach unſrer Erzählung ſcheinen ſie beyde allein geweſen zu ſeyn. Nach Markus 1, 10. hat auch Jeſus den Himmel offen und den heiligen Geiſt herabſteigen geſehen. Matthäus 3, 16. könnte auch ſo verſtanden werden, aber bey genauerer Betrachtung ſcheint es doch, als ſey in εἶδε τὸ πνεῦμα u. ſ. w. nicht Jeſus, ſondern der Täufer das Subject. In unſrer Erzählung aber deutet V. 33. beſtimmt an, daß nach der göttlichen Zweckbeſtimmung vor der Taufe die heil. Geiſtesſchau dem Täufer allein zu Theil wurde. An ſich wäre möglich, daß die Erſcheinung eine äußere, äußerlich auch von Andern geſehen, aber nur von dem prophetiſchen Täufer als eine göttliche Geiſtesoffenbarung verſtanden wurde, vergl. Joh. 12, 29. 30. Aber V. 33. wird doch der Täufer ganz allein und zwar nicht auf eine äußere, ſymboliſirende Erſcheinung, ſondern auf die Geiſtesſchau ſelbſt, hingewieſen. Andere ſollen erſt durch ihn erfahren, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt, auf den der Geiſt herabgekommen ſey.

Jetzt aber entſteht die Frage, ob und wie damahls

unter den Juden die Taube als Symbol des Geiſtes gegolten habe?

Im ganzen A. T. iſt von dieſem Geiſtesſymbol keine Spur. Licht, Feuer, Wind, Waſſer werden im A. T. in verſchiedener Art Symbole des Geiſtes. Aber, wie dem Hebräer, wenn wir die Cherubim ausnehmen, die Thierſymbolik des Göttlichen überhaupt fremd iſt, ſo iſt auch die Taube zwar ein heiliges Thier, aber doch nur für den Opfergebrauch, und nirgends im A. T. Symbol des heiligen Geiſtes. Ihr Flug (Bild der Schnelligkeit Pſ. 55, 7. Hoſ. 11, 11. Eſ. 60, 8.), ihr Girren, ihr Gefieder, ihre Augen, gehören zu dem poetiſchen Bilderkreiſe des A. T. Als Symbol ſittlicher Begriffe kommt die Taube beſtimmt erſt bey Philo vor, aber nur in willkührlicher allegoriſcher Deutung. Die Noachiſche Taube Geneſ. 8, 8 ff. iſt ihm ein Sinnbild der Tugend [1]), die Opfertauben im Bundesopfer Abrahams Geneſ. 15, 9. Sinnbilder der göttlichen und menſchlichen Weisheit [2]). Matth. 10, 16. erſcheint die Taube wie ein ſtehendes Bild der Einfalt und Reinheit [3]). Aber von einer tieferen religiöſen, unſrer evangel. Erzählung entſprechenden Symbolik der Taube unter den Juden haben wir vor Chriſto ſonſt keine Spur. Die erſte Spur würden wir im Samaritaniſchen Cultus finden, wenn es wahr wäre, daß auf dem Berge Garizim die Taube als Symbol des heiligen Geiſtes von den Samaritanern verehrt wurde [4]). So aber haben wir kein älteres Zeugniß

1) Quaest. in Genes. 2, 38 sqq.

2) Quis rerum divin. haeres. §. 25. 1, 491. ed. Mang. Lightfoot bemerkt zu Luk. 3, 22. die Jüdiſche Sage, daß auf Salomos Zepter eine Taube mit einer Krone im Munde geſeſſen. Dieß deutet wohl auf die Taube als Symbol der Weisheit.

3) Vergl. Schoettg. Hor. hebr. zu d. St. aus Schir hasschir. rab. fol. 15, 3. Deus dixit de Israelitis erga me sunt integri תמימים, sicut columbae.

4) Den Samaritanern wurde von den Juden (nach Maimonides ſchon von dem Rabbi Meier, dem Lehrer des Rabbi Hakkodeſch im 2ten Jhdt n. Chſt.) Schuld gegeben, daß ſie auf dem Berge

von dem heil. Geiſtesſymbol der Taube unter den Juden, als eben unſere evangeliſche Erzählung. Dieß wird indeſſen durch Talmudiſche und Rabbiniſche Zeugniſſe beſtätigt. Tract. Chagig. c. 2. in der Miſchna heißt es: Der Geiſt Gottes ſchwebte auf den Waſſern wie eine Taube, die über ihren Jungen ſchwebt und ſie nicht berührt [1]). Dem freylich ziemlich ſpäten Targum zum Hohenliede [2]) wird die Stimme der Turteltaube 2, 12 – 14. zur Allegorie von der Stimme des heiligen Geiſtes. In einer früheren Schrift: Tract. Beresch. rabba (aus dem 6ten Jhdt) sect. 2. fol. 4, 4. zu Geneſ. 1, 2. wird der auf den Waſſern ſchwebende Geiſt von dem Geiſte des Meſſias gedeutet, vergl. Sohar zu d. St. fol. 19, 3. So iſt alſo die Taubenſymbolik des Geiſtes unter den Juden nicht unbekannt. Aber kanoniſch altteſt. Urſprungs iſt ſie nicht, ſondern ſcheint erſt ſpäter, obwohl vor der neuteſt. Zeit, und zwar durch den Einfluß fremder Denkweiſen [3]), unter

---

Garizim einen Vogel, namentlich eine Taube, verehrten, unter dem Namen Achima (Aſchima). Man beſchuldigte ſie deßhalb des Götzendienſtes. Aben Eſra ſcheint durch ſeine Bemerkung, daß in dem Samarit. Codex Geneſ. 1, 1. ſtehe: in principio creavit Aschima coelum u. ſ. w., Veranlaſſung gegeben zu haben, daß man geſagt hat (ſ. Nitzſch theol. Studien 1. 61.), die Samaritaner hätten die Taube als Symbol des heil. Geiſtes verehrt. — Aber die grundloſe Verläumdung iſt längſt widerlegt. Es iſt unerweislich, daß die Taube irgendwie als Symbol des Geiſtes bey den Samaritanern gegolten habe. S. J. Chr. Friedrich de Christologia Samaritanorum. Accedit appendicula de columba dea Samaritanorum. Lips. 1821. p. 50. 81 sqq. und S. de Sacy Memoire sur l'état actuel des Samaritains, überſetzt v. Stäudlin in Tſchirners und Stäudlins Archiv 1. 3. S. 63-66.

1) R. Ephraim in Ir Gibborim (civitas fortium aus Prov. 21, 22. Homilien über das Geſetz. Baſel. 1580.) ſagt nach Schöttgen a. a. O. eben ſo über das מרחפת. Geneſ. 1, 2.: sicut columba, quae volitat super nido, illum attingens et non attingens. Aber dieß iſt ein zu ſpätes Zeugniß.

2) Nicht Coheleth, wie man öfter lieſt. Nach Zunz a. a. O. S. 65. wird der Targum zu den Megilloth erſt v. R. Nathan (saec. 11.) erwähnt.

3) Im Syriſchen Cultus war die Taube (die weiße) heilig, ſ. Tibull Carm. 1. 7, 18. ed. Dissen, eben als Bild der brütenden, hervorbringenden Naturkraft. S. Creuzers Symbol. 2. S. 80.

den Juden entſtanden zu ſeyn. Gehört ſie ſelbſt ſpäter noch nicht dem populären Kreiſe an, ſondern mehr nur der Schule, ſo war ſie wohl auch in der neuteſt. Zeit mehr nur den theologiſch gebildeten prophetiſchen Männern eigen. Schon wegen der Taubenopfer konnte ſie keine herrſchende Volksvorſtellung unter den Juden werden. Selbſt wenn in der Taufe eine wirkliche Taube von Vielen geſehen worden wäre, ſo würde ſie doch nur dem Täufer und Chriſto bedeutungsvoll erſchienen ſeyn. Hiernach aber iſt unbedenklich anzunehmen, daß der prophetiſche Täufer aus beſonderer göttlicher Anregung des Geiſtes, im Augenblicke der Taufe, den Meſſianiſchen Gottesgeiſt über Jeſus in Taubengeſtalt herabkommen und ſchweben ſah, aber nicht äußerlich, denn auch altteſtam. Männern fiel nicht ein, den Geiſt Gottes äußerlich ſchauen zu wollen, ſondern innerlich, in einer geiſtigen Viſion, die aber nicht willkührlich in ihm entſtand, ſondern durch eine vorangehende prophetiſche Anregung und durch die Jüdiſche Auslegung und Symboliſirung des auf den Waſſern ſchwebenden Meſſianiſchen Schöpfungsgeiſtes beſtimmt worden iſt. So rechtfertigt ſich die Erklärung des Theodor v. Mopsveſt. auch von dieſer Seite, *κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ.*

Kaum iſt nöthig, noch beſonders zu bemerken, daß der Täufer im Geiſte der Jüdiſchen Symbolik mit dem *ὡς περιστεράν*, welches, wohl zu merken, in der göttlichen Weiſung V. 33. fehlt, nicht die Geſtalt der Taube, ſondern das Bild ihres zur Brut herabſchwebenden Fluges, als Schöpfungs- oder Weihe-Symbol, meinte.

Aber wie kam der Täufer zu dieſer *πνευματικὴ θεωρία*?

Nach Joels Weiſſagung 3, 1 ff. ſollte in der Meſſianiſchen Zeit der Geiſt Gottes ausgegoſſen werden über alles Fleiſch. Von dem Meſſias aber erwartete man, daß er vor Allen ausgezeichnet ſeyn werde durch das Ruhen רוּחַ

des heiligen Geiſtes auf ihm, Eſ. 11, 2 ff. 61, 1., vergl. Joh. 3, 34. Theilte ſich jedem Täufling in der Joh. Taufe, ſofern ſie doch ſchon zum Meſſian. Reiche einweihete, der Geiſt in irgend einem Grade mit, ſo könnte man denken, der Täufer habe an Chriſto dieß nur in einem beſonderen Grade wahrgenommen, vergl. Joh. 3, 34. In dieſem Falle würde der Hauptnachdruck auf dem μένον liegen, welches daher V. 32. und 33. gleicherweiſe hervorgehoben wird. Während Andere nur momentan vom Geiſte ergriffen wurden, blieb der Meſſias davon beſtändig erfüllt. Allein ich finde keine Spur, daß die Joh. Täuflinge alleſammt vom Geiſte ergriffen wurden. Nach Joh. 7, 39. AG. 19, 2 ff. muß man eher das Gegentheil annehmen, ſo daß in der prophetiſchen Anſchauung des Täufers der Meſſias bey der Taufe eben dadurch ausgezeichnet wird, daß er zuerſt allein und vorzugsweiſe den Meſſianiſchen Geiſt empfängt, καταβαῖνον, und dieſer nach Eſ. 11, 2. auf ihm ruhet, ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, damit von ihm aus, oder durch ihn vermittelt, derſelbe über alles Fleiſch kommen könne. Das Ruhen des Geiſtes auf dem Meſſias iſt immer ein Hauptmoment in der Auszeichnung deſſelben, aber es iſt ein rein Gedachtes, und das Symbol der Taube bezieht ſich auch der Wortſtellung nach nicht darauf, obwohl das für unſere Stelle vorbildliche נוח bey Eſaias 11, 2. von dem Sichniederlaſſen, Lagern des Geflügels gebraucht wird. — Iſt dieß der wirkliche Sinn der Joh. Relation, ſo widerſpricht allerdings Lukas ſehr beſtimmt, indem er überhaupt die Erſcheinungen bey der Taufe, ohne beſondere Beziehung auf den Täufer, als etwas ganz objectives darſtellt und durch den Zuſatz σωματικῷ εἴδει dem ὡς περιστερὰν ein ſo ſtarkes leibliches Gewicht giebt, daß man kaum anders, als an eine äußere Erſcheinung der Taube als Symbol des Geiſtes denken kann. Aber dieſer Widerſpruch liegt nicht in der ſynoptiſchen Tradition überhaupt. Denn was den Matthäus be-

trifft, so ist wahrscheinlich, daß er schon die Oeffnung der Himmel vorzugsweise auf den Täufer bezieht, und wenn, wie oben bemerkt, in καὶ εἶδε τὸ πν. der Täufer das Subject ist, so ist seine Darstellung mit der Joh. in keinem wesentlichen Widerspruche [1]). Markus aber, im Ausdrucke fast gleich getheilt zwischen Lukas und Matthäus, in der Sache aber jenem näher, hat um so weniger Gewicht, als seine Relation am wenigsten genau und selbstständig ist. Spricht nun für die Joh. Relation die innere Wahrscheinlichkeit des Herganges, so ist, da wir hier einen unmittelbaren Ausspruch des Täufers haben, der Sinn und der historische Werth der synoptischen Relationen nach der Johanneischen zu bestimmen und zu schätzen, nicht umgekehrt.

Allein die neueste Kritik, welche sich kaum entschließen kann, die Taufe Jesu durch Johannes für faktisch zu halten, ist um so entschlossener, selbst die πνευματικὴ θεωρία des Täufers in der Joh. Erzählung für mythisch zu erklären. „Abgesehen davon, sagt Strauß [2]), daß hierbey eine augenblickliche wunderbare Erleuchtung des Täufers angenommen werden müßte, so bleibt eine so kräftige Vergewisserung desselben von der Messianität mit seinem späteren Zweifel unvereinbar; und wenn eine von beyden Erzählungen erdichtet seyn muß, so ist dieß leichter von derjenigen zu begreifen, welche zur Beglaubigung Jesu gereichte, als von der andern, Matth. 11, 1 ff., die ein Bedenken gegen ihn enthielt." So sey, meint er, der Mythus entstanden aus dem Zusammenwirken von altt. Erwartung Jes. 11, 1 f. (wonach auf dem Sproß Isais der Geist Gottes ruhen werde), dem altt. Vorbilde Davids 1 Sam. 16, 3. (Salbung Davids durch Samuel) und der jüdischen Taubensymbolik des Geistes.

1) S. Bleek a. a. O. S. 432 ff.

2) Leben Jesu Bd. 1. 449 f. 3te Ausg.

Aber gerade aus den angegebenen Bedingungen und Elementen würde ſich doch die Entſtehung der wirklichen πνευμ. θεωρία des Täufers viel leichter erklären laſſen, als die Entſtehung und Verbreitung des Mythus. Zu dieſem würde erforderlich ſeyn, daß die Taubenſymbolik des Geiſtes, welche allen Relationen von der Taufe gleicherweiſe zum Grunde liegt, allgemeine herrſchende Vorſtellung zur Zeit der Apoſtel war. Dieß aber war dem Obigen zu Folge keineswegs der Fall. Viel natürlicher alſo iſt dieß Moment der Erzählung ein Factum in dem Geiſte des Täufers, als ihm angedichtet. War der Täufer überhaupt ein prophetiſcher Mann, in altteſtam. Ideen lebend, ſo hat die „augenblickliche wunderbare Erleuchtung" auch ihre natürliche Bedingung und ihren hiſtoriſchen Grund. Demnach bliebe nur übrig, den Widerſpruch, den der ſpätere Zweifel des Täufers Matth. 11, 1 ff. macht, zu beſeitigen. Ich halte auch dieſe Erzählung nicht für erdichtet, ſondern nur für ein faktiſches pſychologiſches Räthſel, für einen Widerſpruch in dem Täufer ſelbſt, deſſen Löſung allerdings ſchwierig bleibt und aus Mangel an Datis vielleicht nie ganz gelingen wird. Aber wenn dergleichen doch im Leben heftiger Charaktere ſo gar ſelten nicht ſind, was berechtigt uns, den Täufer um jeden Preis davon zu befreyen? Die Macht des Offenbarungsglaubens im Jüdiſchen Volke war groß, und ſo wird er auch in dem prophetiſchen Joh. nicht gering geweſen ſeyn. Aber ihn ſo abſolut in dem Täufer zu denken, daß nie eine Schwankung durch Zweifel eintrat, dazu berechtigt uns nichts.

Ueber das Einzelne V. 32. und 33. iſt zu bemerken, daß θεᾶσθαι, wofür Joh. gleich darauf εἰδέναι und ὁρᾶν gebraucht, das geeignetſte Wort iſt von der viſionären Schau, ſofern ſie nicht zufällig und unwillkührlich entſtand, ſondern durch eine gewiſſe Intention des Schauenden [1]).

1) Vergl. Tittm. Synonym. p. 120.

Καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτὸν V. 32. iſt auffallender, als *εἰσῆλθεν ἐπὶ τὸν ἀλγιαλὸν* Matth. 13, 2. und Aehnliches [1]), da hier das Verbum die Ruhe unmittelbar ausdrückt. Das Analogſte iſt die Conſtruction des *εἰς* mit Verbis der Ruhe. V. 33. könnte man *ἐπ' αὐτὸν* nach *μένον* aus der Attraction von *καταβαῖνον*, als dem Hauptbegriff, erklären. Aber hier, wo *καταβαῖνον* von dem temp. fin. *ἔμεινεν* zu getrennt iſt, und 3, 36., wo nichts voraufgeht, was eine Attraction ausüben könnte, muß man entweder eine bedeutungsloſe Unregelmäßigkeit der ſpäteren Sprache, oder, da Joh. ſonſt 19, 31. *μένειν* mit *ἐπὶ* und dem Genitiv von der lokalen Ruhe richtig gebraucht, einen Mittelbegriff, worin Ruhe und Bewegung vereinigt erſcheinen, annehmen. Iſt dieß der Begriff des bleibenden Herabwirkens, ſo kann man mit Bernhardy ſagen, die Conſtruction bekomme durch ihre Anomalie etwas Ethiſches. Aber in der That wäre dieß für das geiſtige Verhältniß die geeignetſte Conſtruction. Aehnlich iſt vielleicht Apok. 7, 15. *σκηνώσει ἐπ' αὐτούς*. — *Οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, iſt eine beſonders gewählte Bezeichnung des Meſſias, theils aus der Analogie (*βαπτίζων*), theils aus dem Gegenſatze (*ἐν πν. ἁγίῳ*) mit dem Täufer. War nach Joel 3, 1 ff. Jeſ. 44, 3. u. a. die Ausgießung des göttlichen Geiſtes das charakteriſtiſche Stiftungsmoment des göttlichen Reiches, und weſentlich an die Erſcheinung des Meſſias geknüpft, ſo konnte der Meſſias vorzugsweiſe als *ὁ βαπτίζων ἐν πν. ἁγ.* charakteriſirt werden. Bey aller Anſpielung auf die rituelle Bedeutung des *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* [2]) tritt doch in dem *βαπτίζ. ἐν πν. ἁγ.*

1) S. Winers Grammat. S. 386.

2) Es ſcheint regelmäßige Formel geweſen zu ſeyn *βαπτίζειν ἐν ὕδατι*, nicht *ἐν τῷ ὕδατι*, ſ. V. 26. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. AG. 1, 5. 11, 16. Daher iſt ſowohl V. 32., wo die recepta τῷ hat, in Widerſpruch mit den bedeutendſten Handſchriften, als hier, wo nur einige Zeugen τῷ haben, der Artikel wegzulaſſen.

die urſprüngliche, allgemeinere Bedeutung des Eintauchens, Uebergießens, Ueberſchüttens, der vollen Mittheilung hervor, vergl. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. AG. 1, 5. u. ſ. w. In dem Gegenſatze aber zwiſchen ὕδωρ und πνεῦμα ἅγιον iſt jenes der Ausdruck des durch die altteſtam. Luſtrationen geweiheten äußeren Symboles der reinigenden, und ſo die Mittheilung des Geiſtes vorbereitenden, bedingenden (Weish. 1, 1 – 5.) μετάνοια, dieſes dagegen der ſchon geprägte Begriffsausdruck der poſitiven Gotteskraft, jenes kräftigenden göttlichen Princips, worauf das neue Meſſianiſche Leben (die Kindſchaft Gottes) beruhet, und welches unter der Bedingung der μετάνοια durch den Glauben an den erſchienenen Meſſias dem Menſchen zu Theil wird. Hierauf beruhet die Zuſammenſtellung von ὕδωρ und πνεῦμα als den beyden integrirenden Elementen der Geburt aus Gott 3, 5.

V. 34. Nachdrucksvoll ſagt der Täufer, κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα, ὅτι u. ſ. w., die Summe des Zeugniſſes kurz zuſammenfaſſend, mit voller Gewißheit. Er gebraucht ὁ υἱὸς τ. θεοῦ als die beſtimmtere und geläufigere Bezeichnung des Meſſias für die bildlichen und weniger bekannten V. 29. und 33. Ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα, vergl. 3, 11. 32. 19, 35. 1 Joh. 1, 2. 3. 4, 11. Johannes liebt beyde Begriffe ſo mit einander zu verbinden, zum Ausdruck eines aus eigener, unmittelbarer Erfahrung nothwendigen und ſicheren Zeugniſſes. Wie hier, ſo ſtellt er auch 19, 35. ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, beyde Perfecta zuſammen. Ueberhaupt verbindet er gern ſolche Perfecta, wie zu einem Schlagworte, z. B. 6, 69., πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Wenn ἑώρακα ſich auf den geſchloſſenen Schauact in der Taufe bezieht, ſo iſt dieß Perfectum ganz in der Ordnung. Eben ſo bezieht ſich ὁ ἑωρακὼς 19, 35., ohne ausgedrücktes Object, auf das unmittelbar vorhergehende Factum V. 34. Da der Satz ὅτι οὗτος u. ſ. w. ein Urtheil, ein Schluß iſt, keine unmittelbare Schau, ſo iſt

dieſer Satz eben nur auf μεμαρτύρηκα zu beziehen, nicht auf ἑώρακα, welches in V. 33. ſein Object hat, entſprechend dem τεθέαμαι V. 32. Aber um ſo mehr erwartet man ſtatt μεμαρτύρηκα, μαρτυρῶ, da der Täufer eben jetzt das Zeugniß ausſpricht. Man ſagt, dieß Perfectum ſtehe eben nur ſtatt des Präſens. Aber mit Recht bemerkt Dr. Winer [1]), es ſey jedenfalls ſtärker, als das Präſens, und es liege darin, was wir etwa ſagen würden: es ſey und bleibe bezeugt, oder wie de Wette ſich ausdrückt: ich will es bezeugt haben. Unſtreitig hat das Perfectum in gewiſſen Verbindungen dieſen emphatiſchen Ton. Allein vergleichen wir 19, 35., ſo wird wahrſcheinlicher, daß μεμαρτύρηκα ausdrücken ſoll, nicht erſt jetzt ziehe der Täufer aus der Schau in der Taufe den Schluß, ſondern von der Taufe an habe er bezeugt und bezeuge, daß Jeſus der Sohn Gottes ſey. Meyer erklärt nach der Analogie von τεθαύμακα, ich bin ein Bewunderer, und ἄγημαι, ich bin ein Führer geworden, in Bernhardy's Syntax 378 f. μεμαρτύρηκα durch, ich bin Zeuge geworden. Dieß trifft aber den Sinn, hier und 19, 35. in ſofern nicht, als der gegenwärtige Act der Bezeugung darin nicht ausgedrückt iſt. So möchte ich alſo den Satz in Verbindung mit V. 33. ſo faſſen: Und ſo, nachdem ich den Geiſt herabſteigend und bleibend über ihn geſehen habe, habe ich bezeugt und bezeuge, daß er der Sohn Gottes iſt.

Das Herabkommen des Geiſtes auf Jeſus in der Taufe war zunächſt eine Viſion, πνευμ. θεωρία, des Täufers. Aber als eine göttlich angeregte konnte ſie nicht ohne wirklichen Inhalt ſeyn. Es iſt alſo anzunehmen, daß im Moment der Taufe der Geiſt wirklich auf Jeſus herabkam und auf ihm blieb. Mochte die θεωρία zunächſt den

1) Grammat. S. 249.

Zweck haben, dem Täufer den Meſſias zu offenbaren, wenn aber der Geiſt nicht wirklich Jeſu in der Taufe mitgetheilt wurde, ſo war ſie ein leeres, zweckwidriges Phantaſieſpiel. Joh. hat den objectiven Inhalt der θεωρία nicht beſonders hervorgehoben, aber er muß ihn eben ſo gut, wie die Synoptiker, gedacht haben. Wie aber, wenn Chriſtus der menſchgewordene Logos iſt, das Leben und Licht der Menſchen, hat er dann nicht ſchon das göttliche Pneuma in vollſter Fülle in ſich? Wie kann er alſo den Geiſt, als hätte er ihn vorher nicht gehabt, erſt in der Taufe empfangen haben?

Hier iſt ein Räthſel. Aber der Evangeliſt muß, indem er doch beydes mit gleicher Beſtimmtheit ſagt, daß Jeſus der menſchgewordene Logos ſey und daß er in der Taufe den Geiſt empfangen habe, darin entweder gar keinen Widerſpruch gefunden, oder ihn unmittelbar im Zuſammenhange ſeiner Vorſtellungen für gelöſt gehalten haben. Hat ſich Johannes beydes ohne Widerſpruch gedacht, ſo fragt ſich, in welchem pragmatiſchen Verhältniſſe?

Die Unterſuchung zerfällt in die beyden Fragen: 1) Macht Johannes überhaupt einen Unterſchied zwiſchen dem λόγος und πνεῦμα in Chriſto? 2) Wie verhält ſich nach ſeiner Vorſtellung das Herabkommen des heil. Geiſtes auf Jeſus in der Taufe zu dem Satze, daß Jeſus als Sohn Gottes der menſchgewordene Logos ſey?

1. Die erſte Frage hat man in der neueren Zeit häufig verneint, indem man zwar irgend welchen nominellen Unterſchied zwiſchen πνεῦμα und ὁ λόγος im Johannes zugiebt, aber jeden realen leugnet. So Bauer[1]), J. E. Chriſt. Schmidt[2]), Eichhorn[3])

1) Bibl. Theologie d. N. T. 2. 268 ff.
2) Chriſtologiſche Fragmente in der Bibliothek für Kritik und Exegeſe des N. T. 1, 3. S. 361 ff.
3) Einleit. Bd. 2. S. 158 ff.

u. A. *Πνεῦμα* und *ὁ λόγος*, ſagen ſie, bezeichne bey Johannes eine und dieſelbe göttliche Kraft, durch deren Bey- oder Inwohnung Jeſus der Meſſias ſey. Damit aber dieſe reine Unterſchiedloſigkeit der Begriffe dem Joh. nicht zum Vorwurfe der Gedankenloſigkeit oder zweckwidrigen Vermiſchung gereiche, meint Eichhorn, daß, weil der Logosbegriff mehr den Helleniſten eigen und geläufig, *τὸ πνεῦμα ἅγιον* dagegen der eigenthümlich Paläſtinenſiſche Begriff geweſen ſey, Johannes den erſteren ausſchließlich in dem Prologe, den letzteren in dem hiſtoriſchen Theile ſeines Evangeliums gebraucht habe. Um den Helleniſten begreiflich zu machen, daß die Macht und Weisheit Gottes in dem Meſſias vereinigt geweſen, habe er nach ihrer Art geſagt, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, um aber im Paläſtinenſiſchen Sinne und Geiſte des Täufers das göttliche Weſen in Chriſto zu bezeichnen, laſſe er 1, 32. den Täufer ſagen, er habe den Geiſt Gottes auf Jeſum herabkommen geſehen.

Die älteſten Väter, Juſtin der Märtyrer, Tatian, Theophilus von Antiochien vertauſchen in der Bezeichnung des Göttlichen in Chriſto die Begriffe *λόγος* und *πνεῦμα* [1]). Allein das thun ſie nicht als Ausleger des Johanneiſchen Evangeliums, ſondern nach der ihnen eigenthümlichen ungenauen Lehrweiſe, in der das Verhältniß beyder Begriffe in der Schrift noch nicht zur Sprache gekommen war. Seit Origenes aber, überhaupt ſeitdem man exegetiſch und dogmatiſch genauer zu denken anfing, unterſcheiden die Alten beyde Begriffe nur zu ſehr, aber weit mehr in der Trinitätslehre, als zum Behufe unſrer exegetiſchen Frage, worüber ſie zwar manches ſagen, aber nichts Klares und Treffendes [2]). Unter den Neueren haben

1) Just. Apol. 1. §. 33. Tatian. orat. c. Graecos §. 7. Theophil. ad Autolyc. 2, §. 10.

2) S. in der Catene die Bemerkungen von Origenes, Chryſoſtomus, Cyrill u. A. Cyrill ſagt: das Empfangen des Geiſtes beziehe

Süßkind[1]), Wegſcheider[2]), Kuinöl[3]), v. Cölln[4]), Frommann[5]) u. A. die Verſchiedenheit beyder Begriffe im Johannes mehr und weniger behauptet. Dr. Winzer aber, nicht entſcheidend in einer Sache, die, wie er meint, ſich nie ganz klar machen laſſe, neigt ſich wieder mehr auf die Seite derer, welche beyde Begriffe im Joh. für identiſch halten[6]).

Nach meiner Anſicht iſt der Unterſchied beyder Begriffe in dem Joh. Evangelium bey aller Relativität und Feinheit doch beſtimmt genug, um verkannt werden zu können.

Nach der obigen Erörterung des Logosbegriffs im Prolog konnte Johannes ohne die größte Confuſion eben ſo wenig 1, 14. ſagen, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ σὰρξ ἐγένετο, als er, abgeſehen von dem hiſtoriſchen Decorum, den Täufer konnte ſagen laſſen, er habe den Logos auf Jeſum in der Taufe herabſteigen und bleiben geſehen. Als reiner Gegenſatz von σὰρξ kann πνεῦμα nimmermehr als ein σαρκωθὲν oder σεσαρκωμένον, und als perſönliches Weſen der Logos nicht auf Jeſum herabkommend gedacht werden, auch nicht auf viſionäre Weiſe. Die Mittheilung des göttlichen Lebens an eine ſchon beſtehende hiſtoriſche Perſon, wie der menſchgewordene Logos war, kann nach allgemeiner bibliſcher Vorſtellung nur durch das πνεῦμα geſchehen. Das Wort Gottes kommt zwar zu den Propheten, aber nur als göttlicher Befehl, nicht als göttliche

---

ſich insbeſondere auf die Reformation oder Heiligung der menſchlichen Natur in Jeſu, aber es ſey dieß bey Jeſu, der als menſchgewordener Logos von Natur ſündlos geweſen, nur ſymboliſch zu verſtehen, gleichſam als eine Figur der Communication.

1) Magazin für chriſtl. Dogm. Heft 11. S. 116 ff.

2) Verſuch einer vollſt. Einleit. in d. Evang. des Joh. S. 124 ff.

3) Comment. 42 sqq.

4) Bibl. Theol. Bd. 2. S. 301. 258.

5) Der Joh. Lehrbegriff. S. 357 ff.

6) Progr. Lips. Pentecost. 1819. Num quid discriminis inter τὸν λόγον Ioanni Apostolo dictum et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur.

Perſon in eine menſchliche. Nach Philo [1]), der hier beſonders in Betracht kommt, ſind Logos und Pneuma ſo weſentlich verwandte, zuſammengehörige göttliche Kräfte, daß ſie einander überall vorausſetzen, ja als Eins erſcheinen. Nichts deſtoweniger unterſcheidet er wenigſtens im Menſchen von dem νοῦς, als dem von Natur oder Geburt vorhandenen vernünftigen Subjecte, welches er auch ὁ λόγος nennt, das πνεῦμα als ein mitgetheiltes. Er ſagt in den Allegor. über Geneſ. 2, 7. [2]): Dreyerley komme bey dem Menſchen in Betracht, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον· τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεὸς, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. Unter dieſem πνεῦμα verſteht er offenbar das dem Menſchen mitgetheilte Bewußtſeyn von Gott, ohne deſſen Einflößung der Menſch keine ἔννοια von Gott haben würde. Allerdings vertauſcht er zuweilen in Gott, wie im Menſchen, Logos und Pneuma, und er hat keineswegs darüber einerley Begriff und Rede. Aber indem er die allgemeine, weltſchöpferiſche Kraft Gottes, und die göttliche Subſtanz in der Welt, unterſcheidet, von der göttlichen Begeiſtigung der vernünftigen Weſen, gleichſam dem göttlichen Odem in der beſtändigen Erregung und Bewegung der geiſtigen Kräfte zum Bewußtſeyn Gottes und zur Tugend, nennt er die erſtere den Logos, das letztere Pneuma. Das πνεῦμα προφητικὸν wenigſtens unterſcheidet er beſtimmt genug von dem Logos. Wenn er von dem πνεῦμα ſagt, es ſey eine himmliſche Kraft, welche ſich bald mit dem Menſchen verbinde, bald wieder von ihm trenne, ausgezeichneten Männern aber beſtändig beywohne ἀεὶ παρίσταται und ſie den geraden Weg zur Wahrheit leite [3]), ſo daß der menſchliche νοῦς

1) S. Gfrörer a. a. O. 1. S. 229 ff. und Dähne a. a. O. 1. S. 300 ff.

2) Allegor. 1, 13. ed. Mangey 1, 50 sqq.

3) De gigant. §. 12. Mangey 1, 270.

in Moſes z. B. Exod. 16, 22., nicht ſo vollkommen das Wahre getroffen haben würde, *εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν* [1]), ſo wird zwar Aehnliches von ihm dem Logos zugeſchrieben, aber nicht in derſelben Art, weil er den Logos als ein perſönliches Subject zu denken gewohnt iſt, das Pneuma dagegen als ein unperſönliches Lebenselement.

Ungleich beſtimmter als Philo unterſcheidet Joh. von dem perſönlichen Logos den unperſönlichen Geiſt, indem er den letzteren 3, 5 ff., 7, 39. und 1, 33. mit dem Elemente der Luft und des Waſſers vergleicht und als rein unſichtbares Element, als abſoluten Gegenſatz gegen alle *σάρξ* darſtellt, den erſteren dagegen ohne alle Bildlichkeit eingehen läßt in die Erſcheinung der *σάρξ*, in die Form des perſönlichen Menſchenlebens als göttliches Subject. Da er das *γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος* der natürlichen Geburt gegenüberſtellt, als etwas rein Ethiſches, ſo glaube ich, daß er mit dem Begriffe *πνεῦμα τ. θ.* das gar nicht ausdrücken konnte, was in dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* liegt. Matthäus 1, 21. und Lukas 1, 35. zwar thun dieß nach populärer Hebräiſcher Art, aber ſie kennen auch weder den Begriff des Logos, noch der Wiedergeburt aus dem Geiſte. Allerdings gebraucht Joh. den Logosbegriff von 1, 19. an nicht weiter, und offenbar entſpricht dem *ὁ λόγ. σ. ἐγέν.* 1, 14. das Herabkommen des Geiſtes auf Jeſum 1, 32., in maaßloſer Fülle 3, 34. Aber deßhalb ſind ihm *λόγος* und *πνεῦμα* nicht ein und daſſelbe. Er ſchließt aus der wirkſamen maaßloſen Fülle des Geiſtes in Chriſto, daß der göttliche Logos in ihm Menſch geworden ſey, wie denn wiederum jenes aus dieſem folgt, aber beydes iſt nicht einerley, ſondern dieſes iſt die metaphyſiſche Bedingung von jenem. Die Menſchwerdung des Logos entſpricht auch unmittelbar nicht der Geiſtesfülle in Chriſto,

1) De vita Moys. 3, 36. Mangey II, 170.

ſondern den Ausſprüchen Chriſti von ſeiner Präexiſtenz 1, 15. 30. 3, 13. 8, 58. 17, 5., und ſoll zunächſt dieſe erklären und näher beſtimmen.

2. Hat nun Joh. Logos und Pneuma in Chriſto überhaupt unterſchieden, ſo fragt ſich, wie er ſich insbeſondere das Verhältniß des Herabkommens des Geiſtes auf Jeſus in der Taufe zu dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gedacht habe?

Wenn Matthäus und Lukas ſagen, Chriſtus ſey aus dem heil. Geiſte geboren, und nachher ebenfalls erzählen, der Geiſt ſey auf Jeſum in der Taufe herabgekommen, ſo entſteht hier dieſelbe Frage, in welchem Verhältniſſe beyde Facta zu einander ſtehen? Denn offenbar entſpricht das Johanneiſche ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο der ſynoptiſchen Geburt aus dem heiligen Geiſte. Nach Dr. Winzer zwar ſoll es ganz und gar unbeſtimmbar ſeyn, ob ſich die doch ganz allgemeine Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο auf die Geburt oder irgend einen ſpäteren Zeitmoment beziehe. Aber im Zuſammenhange des Evangeliums und des Prologs insbeſondere, liegt mit Nothwendigkeit der Gedanke, daß Chriſtus der geborene, nicht erſt nach der menſchlichen Geburt irgendwie gewordene Sohn Gottes ſey. Abgeſehen von der polemiſchen Beziehung des Prologs auf die Cerinthiſche Irrlehre, ſo verbietet ſchon der Ausdruck, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο von der Taufe zu verſtehen, wie denn auch diejenigen, welche den Sohn Gottes erſt in der Taufe entſtanden dachten, nie einen ſolchen Ausdruck gebraucht haben, ſondern beſtimmt von einem Herabkommen des Geiſtes oder der Weisheit auf den Menſchen Jeſus ſprachen. War Chriſtus nach Joh. nicht der geborene Sohn Gottes, ſondern eben nur der wiedergeborene, und geſchah dieſe Wiedergeburt in der Taufe, ſo konnte Joh. nur von einem aus dem Geiſt geboren werden ſprechen, was aber rein unſichtbar, in keiner Art von dem Täufer geſchauet werden

könnte, auch nicht ſymboliſch und viſionär. Iſt aber ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο durchaus verſchieden von dem Herabkommen des Geiſtes auf Jeſus und auch nicht einerley mit der Geburt des Menſchen aus Gott, ſondern entſprechend der ſynoptiſchen, mehr populären Formel der Geburt aus dem heil. Geiſte, ſo ſcheint mir das Verhältniß beyder Momente nach Johannes folgendes zu ſeyn:

Davon ausgehend, daß das Maaß der heiligen Geiſtesmittheilung durch den Grad der natürlichen Empfänglichkeit oder Fähigkeit des Subjects bedingt iſt, ſetzt Joh. in Chriſto den göttlichen Logos, als das von Natur oder Geburt vorhandene göttliche Subject (τὸ δεχόμενον). Ohne dieſen Logos hätte Jeſus für jene unendliche Geiſtesmittheilung 3, 34. kein entſprechendes Organ oder Subject gehabt.

Die Menſchwerdung des Logos iſt ein Wunder. Aber nachdem ſie geſchehen, iſt der ſo geborene Sohn Gottes bey aller inwohnenden Geiſtesmacht, wie jeder Menſchenſohn, den Geſetzen menſchlicher Entwicklung unterworfen. So bedarf er auch der göttlichen Anregung und Belebung von Außen. Der heilige Geiſt iſt der Inbegriff aller göttlichen Lebensanregung und Begeiſtigung in der Menſchheit, wodurch das natürlich Geborene wiedergeboren, ein geiſtigbewußtes, ein freyes, die verborgene, ruhende Gotteskraft in uns offenbar und thätig wird, göttliche Weihung, Klarheit und Vollendung empfängt. So ſteht auch das menſchliche Leben Chriſti von Anfang an unter der Anregung und Leitung des heiligen Geiſtes. Je größer die angeborene Geiſtesmacht in ihm war, deſto ſtrömender und ununterbrochener mußte die göttliche Geiſtesmittheilung für ihn ſeyn [1]). Allein dieſe göttliche Geiſtesmittheilung hat

1) Dr. Strauß beſtreitet, Leben Jeſu Bd. 1. S. 453., dieſen Satz, indem er ſagt, „innere Anlage und erforderliche Stärke der äußeren Anregung ſtänden im umgekehrten Verhältniſſe, ſo daß, je ſtärkere Anregung erfordert werde, deſto geringer die Anlage ſey,

bey aller Continuität immer auch ihre beſonderen Epochen, wo ſie ſtärker und wie von Neuem hervortritt, neue Entwicklungen begründend. Solch ein Moment war für Jeſus der Taufact. Derſelbe mag weſentlich dazu gedient haben, dem Täufer Gewißheit von der Meſſianiſchen Würde Jeſu zu geben. Aber damit iſt ſeine pragmatiſche Bedeutung nicht erſchöpft. Da Jeſus frey zu demſelben hinzutrat, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, da er, wie es ſcheint, ſelbſt ihn betrachtete als den ordnungsmäßigen, weihevollen Uebergang von der bisherigen Verborgenheit zum öffentlichen Leben und Wirken, denn erſt von dieſem Moment an erſcheint er im öffentlichen Amte, ſo muß derſelbe auch für ihn eine innere Lebensepoche geweſen ſeyn. Je geiſteskräftiger nun Jeſus von Natur war, deſto außerordentlicher muß die in dem feyerlichen Acte liegende göttliche Geiſteserregung und Geiſtesmittheilung für ihn geweſen ſeyn. Er wurde dadurch nicht erſt der Meſſias, auch entſtand dadurch nicht erſt überhaupt in ihm das Bewußt-

---

bey abſolut großer Anlage aber, wie ſie in dem durch das πνεῦμα erzeugten oder von dem λόγος beſeelten Jeſus vorausgeſetzt werden müſſe, die Anregung ein minimum ſeyn dürfe, d. h. jeder gegebene Umſtand, auch der gewöhnlichſte, werde zur Anregung für den mächtigen Trieb." Allein dieß iſt nur die eine Seite der Erfahrung. Setzen wir dagegen die andere, daß das Leben großer Geiſter immer auch das reichſte iſt an anregenden, bildenden, ungewöhnlichen Begebenheiten, außerordentlichen Verhältniſſen und Verwicklungen, ſo ſchließt dieß zwar nicht aus, daß, je geiſtvoller Jemand iſt, deſto mehr auch das Gewöhnliche für ihn anregend und belebend wird, aber es tritt doch darin eben das Geſetz der göttlichen Providenz hervor, außerordentliche Naturgaben mit außerordentlichen göttlichen Anregungen zuſammen zu ordnen. So kann man alſo wohl nicht ſagen, gerade der außerordentliche Mann bedürfe der außerordentlichen Anregung nicht. Da Gott ſie ihm giebt, muß er auch derſelben bedürfen. Dem Unempfänglichen, Unfähigen hilft ſie nicht. Es ſey erlaubt, daran zu erinnern, daß die geiſtigſten, zarteſten Gewächſe, die feinſten Organismen, gerade am meiſten der Gunſt und des erregenden Einfluſſes des Himmels bedürfen. Hier aber, bey Chriſtus, kommt gegen Strauß noch beſonders in Betracht, daß, was in der Taufe Außerordentliches geſchieht, im Zuſammenhange des Ordentlichen hervortritt, und die Geiſtesmittheilung darin keine ſichtbare, wie Strauß meint, ſondern, wie immer, eine unſichtbare war.

ſeyn der Meſſianiſchen Würde, aber das Bewußtſeyn der bleibenden unendlichen Geiſtesfülle, welche zu ſeinem öffentlichen Amte weſentlich war, bekam dadurch für ihn die nöthige vollkommene menſchliche Gewißheit und Klarheit, vergl. 1, 5[1]. Aehnliches bietet das Leben großer Geiſter auf jedem Gebiete dar, beſonders aber auf dem religiöſen [1]). Jene Epoche kann ohne vorbereitende Momente, deren Spitze ſie iſt, nicht gedacht werden. Aber bis auf Luk. 2, 41 ff. ſchweigt die Geſchichte darüber. Deſto mehr tritt ſie in der evangeliſchen Darſtellung von ihrer begründenden Seite für das ganze folgende Leben hervor. Dadurch wird ſie für uns wunderbarer, räthſelhafter, aber hört nicht auf, wahre Geſchichte zu ſeyn.

Dr. Strauß aber bleibt dabey, daß die pragmatiſche Verbindung beyder Momente, der Erzeugung Chriſti durch das πνεῦμα oder der Menſchwerdung des λόγος in Chriſto, mit der Herabkunft des Geiſtes auf Jeſus in der Taufe, unmöglich ſey. Indem er beydes für gleich mythiſch hält, zeigt er, „wie die älteſte, ebionitiſche Vorſtellung, wonach die Meſſianiſche Kraft und Würde Chriſto nicht angeboren, ſondern nach alter Propheten Art durch Geiſteserregung erſt entſtanden ſey, die Sage von den Vorgängen bey der Taufe erzeugt habe; darnach aber ſey mit ſteigender Verehrung gegen Jeſus in der Chriſtlichen Gemeinde von höheren Meſſiasideen aus die Vorſtellung von der übernatürlichen Erzeugung aus dem heiligen Geiſte und der Menſchwerdung des Logos entſtanden; wiewohl nun beyde Vorſtellungen einander eigentlich ausſchlöſſen, ſeyen ſie in unſeren Evangelien, ſelbſt dem vierten, friedlich neben einander fortgepflanzt, weil die Sage nicht gern etwas von den einmahl gewonnenen Schätzen verlieren möge.“

1) Beſonders bietet Luthers Leben viel Analoges dar. Der geborene Reformator bedarf auch nach dem 31. Oct. 1517. noch ſehr der Anregungen, gleichſam der Johanneiſchen Taufen, in denen der Geiſt auf ihn herabkommt.

Dagegen haben wir nach dem Bisherigen von dem engeren exegetiſchen Standpuncte nur kurz dieſes zu bemerken: Wenn die Erzählung von dem Herabkommen des Geiſtes auf Jeſus in der Taufe eben nur Ebionitiſch-mythiſchen Urſprungs und Charakters war, ſo konnte ſie Joh. bey ſeiner Reflexion und ſeinem ſonſtigen Widerſpruch gegen die Cerinthiſche Richtung nicht aufnehmen. Da er ſie ohne Furcht vor Mißverſtändniß, der er ſich in jenem Falle nicht hätte erwehren können, in den hiſtoriſchen Zuſammenhang ſeines Evangel. aufgenommen hat, als eine vom Täufer ſelbſt bezeugte Thatſache, ſo muß er ſie auch für vereinbar mit ſeinem Satze ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο gehalten haben. Hat er aber beyde Momente in dem pragmatiſchen Zuſammenhange, der ſich, wie wir gezeigt zu haben glauben, auf ein allgemeines Geſetz der Geſchichte zurückführen läßt, mit einander verbunden gedacht, ſo haben wir wenigſtens im Joh. zum Verdacht eines Mythus keinen Grund.

I, 35. — 52.

Durch des Täufers Zeugniſſe angeregt, ſchließen ſich mehrere ſeiner Jünger an Jeſum an.

V. 35. und 36. *Πάλιν*, auf V. 29. zurückweiſend, deutet an, daß die Scene von dem Tage zuvor ſich wiederholte, nur daß dieß Mahl eben zwey Jünger gegenwärtig waren. Ob V. 29. mehrere, oder gar keine Jünger zugegen waren, erhellt nicht.

Von den zwei Jüngern wird V. 41. nur Andreas, Simons Bruder, genannt. Sonſt macht Joh. alle andere Perſonen in dieſer Erzählung namhaft, warum nennt er den andern Jünger nicht? Euthymius antwortet: *ἢ διότι οὐκ ἦν τῶν ἐπισήμων καὶ γνωρίμων ἐκεῖνος, ἢ ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ ταῦτα γράφων, ὥς τινες φασίν* [1]). Der

1) Theodor v. Mopsv., der dieſelbe Differenz der Meinungen anführt, iſt geneigt, der erſteren beyzutreten, ſ. in d. Catene zu d. St.

Evangeliſt erzählt ſo umſtändlich, bis auf die Angabe der Tagesſtunde V. 40., daß man vermuthen möchte, er ſey ſelbſt gegenwärtig geweſen, um ſo mehr, da es ſeine Art iſt, ſeinen Namen nicht zu nennen.

Vielleicht ſtand der Täufer hier, wie Tags zuvor, am Jordan, der Täuflinge gewärtig. Aber weder hier noch V. 29. läßt ſich anſchaulich machen, wie Jeſus hier in der Nähe des Täufers wandelt, dort auf ihn zukommt, ohne Zuſammenkunft, ohne Umgang. Lampe meint, Jeſus habe mit dem Täufer keinen näheren Umgang gehabt, ut eo magis collusionis suspicionem praecideret. Aber lieber das Räthſel ſtehen laſſen, als eine grundloſe Löſung geben! In ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ liegt kein verweilendes Betrachten, ſondern nur das beſtimmte Hinblicken. Sollen die Worte ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θ. nur eine Erinnerung an die ausführlichere Erklärung V. 29 ff. ſeyn, oder waren die beyden Jünger Tags zuvor nicht gegenwärtig und vernahmen ſie jetzt zuerſt das beſtimmte Zeugniß? V. 37. ſcheint eine ausführlichere Unterredung mit den beyden Jüngern vorauszuſetzen, wenigſtens eine beſtimmtere Hinweiſung, Jeſu zu folgen.

V. 37 – 39. In ἠκολούθησαν liegt nicht, wie ſonſt wohl, die Anſchlieſſung, ſondern nur was Euthymius bemerkt: βουλόμενοι πεῖραν λαβεῖν αὐτοῦ. Man kann ſich die Scene weiter ſo ausmahlen, daß Jeſus ſich zufällig umwendet, die ihm vielleicht eilig Nachkommenden erblickt und dann ſtillſtehend fragt, τί ζητεῖτε; Euthym. bemerkt dazu, ἵνα διὰ τῆς ἐρωτήσεως οἰκειώσηται τούτους καὶ παράσχῃ θαῤῥεῖν, εἰκὸς γὰρ, αὐτοὺς ἐρυθριᾶν ἔτι καὶ ἀγωνιᾶν, ὡς ἀγνῶτας. Kann ſeyn, auch nicht. Die herrſchende Anrede iſt im Joh. anfangs ῥαββί. Aber auch die eigenen Jünger Jeſu reden ihn ſo noch 11, 8. an Indeß wechſelt nach 13, 13. je länger je mehr damit κύριε, welches im Meſſian. Sinne zuletzt herrſchend wird. Ποῦ μένεις; bezieht ſich auf die Einkehr Chriſti auf der Wan-

derung, nicht auf ſeine Wohnung. Nach V. 40. (vergl. Luk. 24, 29.) ſcheint die nächtliche Einkehr oder Herberge gemeint zu ſeyn.

V. 40. Bey der Frage, *ποῦ μένεις;* hatten die Jünger vielleicht die Abſicht, ſpäter in der Herberge zu ihm zu kommen, um in Muße mit ihm zu ſprechen, *βουλόμενοι καταμόνας ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ μεθ' ἡσυχίας* [1]). Aber Jeſus fordert ſie auf, ihm gleich zu folgen, *θέλων αὐτοὺς ἀκολουθεῖν, ἵνα καὶ πλέον παῤῥήσωσιν* ſagt Euthymius. Die Formel: *ἔρχεσθε κ. ἴδετε* (V. 47. 4, 29. 11, 34. לְכוּ רְאוּ Pſ. 66, 5.), nach Wetſtein [2]) beſonders bei den Rabbinen ſehr häufig (תא וחזי oder בא וראה), aber mehr in der Bedeutung: Gieb Acht, Merke auf! iſt hier Formel der Einladung, zu folgen, zu bleiben.

Ὥρα δεκάτη [3]), nach Jüdiſcher Stundenzählung etwa die vierte Nachmittagsſtunde, iſt der Moment des Zuſammentreffens, von wo an ſie den Tag bey ihm blieben, nicht, wie Lampe meint, der terminus ad quem. Lightfoot [4]) glaubte, daß, da zur zehnten Stunde der Tag faſt vorbey ſey, für ſo kurze Friſt *ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην* zu viel geſagt ſey, wenn nicht der folgende Tag gemeint ſey. Allein dieß geſtattet der Ausdruck nicht. Auch iſt der Tagesreſt nicht allzu klein, daß Joh. anſtehen dürfte zu ſagen: ſie blieben ſelbigen Tag bey ihm [5]).

1) Euthymius zu d. St.

2) Zu d. St. Vergl. außerdem Buxtorf Lexic. Talmud. p. 248. Weiße a. a. O. Bd. 2. S. 197. Anm. meint, bey dem myſtiſchen Tone, in welchem die Scene gehalten ſey, könnte die Formel ἔρχ. κ. ἴδετε faſt ausſehen wie eine Reminiſcenz aus Apok. 6. Aber die Reminiſcenz, wenn hier eine Statt fände, könnte immer nur auf Seite der Apok. ſeyn.

3) Ἕκτη im Cod. A., ganz iſolirt, iſt wohl nur ein Schreibfehler.

4) Horae Hebraic. zu d. St. Lightfoot meinte aber auch zu wiſſen, dieſe Zuſammenkunft habe in der zweyten Hälfte des Novembers Statt gefunden.

5) Nach Credner, Einleit. S. 212. Not. 1., ſoll in dem ἐκείνην liegen: gleich denſelben Tag. Aber im Ausdrucke liegt auch 18, 13. 20, 19. nur: eben jenen Tag, an welchem ſie zu ihm kamen

Aber neuerdings hat auch Rettig [1]), um ἐκείνην τὴν ἡμέραν ἐκείνην begreiflicher zu finden, angenommen, Johannes rechne hier, wie 4, 6. 19, 14., die Stunden nach Römiſcher (der unſrigen gewiſſermaßen correſpondirenden) Art, die Jünger alſo ſeyen bey Jeſu geblieben von Vormittags 10 Uhr an bis an den Abend. Wird 19, 14. Römiſch gezählt, dann gewiß auch hier. Aber dort iſt ſelbſt die Leſeart zweifelhaft, und die ſynoptiſche Schwierigkeit (Mark. 15, 25.), weswegen man eben an die Röm. Stundenzählung gedacht hat, läßt ſich auch auf andere Weiſe löſen; und weder 4, 6. und 4, 52., noch hier liegt ein nothwendiger Grund, von der Jüdiſchen Stundenzählung abzuweichen. Wenn 11, 9. Chriſtus ſagt: Sind nicht des Tages zwölf Stunden? ſo drückt ſich darin die Jüdiſche Tageseintheilung ſprüchwörtlich aus. Würde Johannes das Sprüchwort in dieſer Form aufgenommen haben, wenn ſeine Leſer und er ſelbſt den Tag anders eintheilten? Er ſchreibt allerdings für Kleinaſiatiſche Griechen. Aber dieſe hatten mit den Juden die ſogenannte Babyloniſche Stundenrechnung, nemlich den natürlichen Tag vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang in 12 gleiche Theile oder Stunden einzutheilen, gemein [2]). Ja auch die Römer, obwohl ſie den bürgerlichen Tag von Mitternacht zu Mitternacht zählten [3]), folgten doch in der Stundenbeſtimmung des natürlichen Tages der allgemein herrſchenden Babyloniſchen Sitte, ſ. z. B. Pers. Satyr. 3, 3. [4]). Wenn alſo Johannes die Stunden des Tages zählte, wie man damahls allgemein gewohnt war, ſo konnte er ſelbſt nach

1) S. exeget. Analekten in den theol. Studien. Jahrg. 1830. Heft 1. S. 106 f. Vergl. Thom. Townson Discourses on the four gospels Oxf. 1778. p. 216 sqq.

2) Ideler's Lehrbuch der Chronol. S. 43. und 97.

3) Aul. Gell. Noct. Attic. 3, 2.

4) S. Wetſtein zu unſrer St. Vergl. überhaupt hierüber Ideler's Lehrbuch der Chronologie. S. 41. 42. 259 f.

Römiſcher Art unter der 10ten Stunde keine andere verſtehen, als eine Nachmittagsſtunde [1]).

V. 41. 42. Ob noch an demſelben Tage Andreas ſeinen Bruder Simon findet oder zufällig trifft, vergl. V. 44. 46., und wo, läßt ſich nicht entſcheiden. Hielten ſich Simon, Philippus, Nathanael, alle zufällig oder in religiöſer Angelegenheit am Jordan, in der Umgegend von Bethanien, auf?

Der gewöhnlichen Leſeart πρῶτος zieht Lachmann πρῶτον vor [2]). Nach Scholz haben die Handſchriften AMX und viele Minuskeln πρῶτον. Die Ueberſetzungen (syr. utr. u. a.) beweiſen hier begreiflicher Weiſe nichts. Origenes, heißt es bey Griesbach, las auch ſo, aber ut videtur. Der Theil ſeines Commentares über dieſen Abſchnitt iſt verloren gegangen. Nach Griesbachs N. T. loci ab Origene et Clem. Alex. — — allegati [3]) ſcheint er bey ungenauen Citaten ſo πρῶτον, wie πρῶτος auszulaſſen. Mir ſcheint πρῶτος, dem es an Auctoritäten nicht fehlt, den Vorzug zu verdienen, weil es ſchwieriger, und die Veränderung des πρῶτος in πρῶτον wegen des folgenden τὸν ἀδελφὸν erklärlicher iſt, als umgekehrt. Nach der Leſeart πρῶτος (vergl. 20, 4.) gingen beyde Jünger aus, Jemanden, oder beſtimmt den Simon, zu treffen, dem ſie ihre Freude mittheilen konnten, Andreas aber trifft zuerſt (früher, als der Andere) ſeinen Bruder. Πρῶτον gäbe den wenig ſchicklichen Sinn, daß Andreas

1) Die Reduction der veränderlichen Tagesſtunden der Alten auf unſere gleichförmigere Stundenrechnung iſt immer unſicher, „weil, wie Ideler a. a. O. S. 43. bemerkt, die Dauer der veränderlichen Tag- und Nachtſtunden von der jedesmaligen Verweilung der Sonne über und unter dem Horizont abhängt, und für jede Polhöhe und für jeden Tag des Jahres berechnet werden muß.“ Vergl. Ideler a. a. O. S. 259.

2) Nur eine Lat. Leſeart iſt mane. Aber die Auctorität d. Cod. Ver. iſt zu einzeln, um der an ſich empfehlenswerthen Leſeart (πρωΐ) weitere Aufmerkſamkeit zu ſchenken.

3) S. Symbolae criticae 2. p. 406.

zuerſt ſeinen Bruder (ehe er Andere) trifft. *Ἴδιος* ſteht 5, 18. mit Nachdruck, hier aber nur als bloßes Poſſeſſivum. Nur hier und 4, 25. wird der Jüdiſche Name *Μεσσίαν* oder *Μεσίαν* [1]) gebraucht, beyde Mahl mit der Griech. Ueberſetzung (*Χριστός*, nicht *ὁ Χριστός*, ſ. 4, 25.). Warum nicht ſchon 1, 20. 25.? Ob Joh. nur, wo er die Rede wörtlich referirt, das Hebr. Wort gebraucht? Spricht in dem freudigen *εὑρήκαμεν* der andere Jünger mit, oder iſt er nur mitgemeint? Die Erzählung läßt vieles der Art unbeſtimmbar. So bleibt auch V. 43. unbeſtimmbar, ob Jeſus in der Nähe war, oder Andreas ihm den Bruder in der Herberge zuführte. Simon ſoll ſich ſelbſt überzeugen. Johannes hebt wohl aus einer längern Unterredung nur das beſonders Schlagende hervor, was gleich bey der erſten Begegnung vorfiel. Jeſus wußte als Meſſias, was in dem Menſchen war 2, 25. Indem er den Simon ſchärfer ins Auge faßt, erkennt er mit ſicherem Blicke als hervorſtechenden Zug in ihm jene Feſtigkeit oder vielmehr Härtigkeit der Kraft, die ungeläutert leicht Heftigkeit wird, *ἀποτομία* [2]), zu falſchem Selbſtvertrauen führt, und dann mit Schwanken und Unſicherheit verbunden ſeyn kann. In dieſer Beziehung ſagt er: *σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς!* Matth. 16, 18. macht Jeſus von dem ſchon gegebenen Namen eine Anwendung [3]). Dieſer Act der Namengebung

1) So leſen mehrere bedeutende Zeugen bey Griesbach. Solche orthogr. Differenzen hängen aber zu ſehr von dem Provinzialismus der Abſchreiber ab, als daß man im Stande wäre, nach den Auctoritäten auszumachen, wie Joh. geſchrieben haben möge. S. Paulus Comment. zu d. St.

2) Chryſoſt. nennt ihn hom. in Ioan. 87. in Vergleichung mit dem Apoſtel Johannes *θερμότερος* und *ὀξύτερος*. Solche Charaktere lieben raſche Uebergänge und bekommen dadurch in ihrem Betragen leicht etwas Räthſelhaftes. Vergl. Winers Reallex. unter d. Art. Petrus.

3) Schmidt in der Kirchengeſchichte 1. 37. (erſte Ausg.) meint, Simon habe vielleicht erſt Matth. 16, 18. den Beynamen *Κηφᾶς* bekommen. Aber wenn auch das Zeugniß des Johannes nicht vor allen gälte, ſo ſetzt doch die Rede Chriſti bey Matth. die Namengebung voraus.

beruhet auf der uralten Jüdischen Sitte, von besondern Ereignissen und Charakterzügen bedeutungsvolle Namen oder Beynamen zu geben [1]). Auch andere Apostel haben Beynamen, aber nur von Petrus wird bestimmt hier erzählt, daß er ihn von dem Herrn empfangen hat. Κηφᾶς entspricht dem Aram. כֵּיפָא, Hebr. צוּר Fels. Wohl erst später wurde mit dem Hellenismus in der Christl. Gemeinschaft die Griech. Uebersetzung Πέτρος [2]) herrschend. Bey Paulus wechseln noch beyde Namen. Aber schon Lukas hat in der Apg. nur den Namen Πέτρος, und eben so der synoptische Apostelkatalog. Nicht einmahl Matth. 16, 18. hat Matthäus Κηφᾶς, obgleich V. 17. Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ. — Statt der recepta ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ liest Cod. B. Ἰωάνου, L und 33. Ἰωάννου. So haben auch einige Uebersetzungen (die Kopt., Aethiop., Armen. und die Vorhieronym. in mehr. Handschften) und unter den Griechen Nonnus (υἱὸς Ἰωάννεο). Auch 21, 15. 16. 17. haben zum Theil dieselben Auctoritäten, und außerdem die Codices C und D abwechselnd Ἰωάνου und Ἰωάννου. Lachmann hat die Lesart und Schreibweise der Vaticana an unsrer Stelle aufgenommen. Aber außer der größeren Menge auch bedeutender Zeugen hat die recepta einen Schutz an Matth. 16, 17., wo einstimmig alle Zeugen Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ lesen. Dazu kommt, daß das ungewöhnlichere Ἰωνᾶ leicht mit dem unter den Griechen geläufigeren Ἰωάνου oder Ἰωάννου verwechselt werden konnte. Aber doch bleibt immer einige Ungewißheit. Schon deßhalb ist bedenklich, mit Dr. Paulus den Namen υἱὸς Ἰωνᾶ etymologisch und als Antithese von Κηφᾶς bedeutungsvoll zu nehmen, als wolle Jesus sagen, Du

1) S. Genes. 17, 5. 41, 45. Dan. 1, 7. u. a.

2) Man kann nicht unmittelbar sagen, πέτρος heiße Felsenmann, sondern Fels. Die Form ὁ πέτρος (sogar ἡ πέτρος) ist den Griechen geläufig.

Sohn der Schwäche [1]) ſollſt Fels heißen; oder gar mit Emphaſe, beyden Namen, Σίμων und Ἰωνᾶ (als Contraction von Ἰωάννου), eine etymologiſche Deutung zu geben in dieſer Art: Du Hörer und Sohn der Gnade ſollſt Fels heißen. Antitheſen in ſolchen Namenveränderungen ſind nicht ohne Beyſpiel, ſ. Geneſ. 17, 5. 32, 28. Aber ſie haben immer etwas Spielendes, was auch wohl der älteſten Frömmigkeit vertrug, aber Chriſto wenig anſteht. Nach Analogie von 21, 15. 16. 17. und Matth. 16, 17. gehört der volle Name eben nur zum feyerlichvollſtändigen Anrede, und das σὺ εἶ Σίμ. u. ſ. w. bildet nur den einleitenden Gegenſatz gegen σὺ κληθήσῃ [2]).

V. 44. und 45. Nach der natürlichſten Beziehung von τῇ ἐπαύριον auf den Tag, wo Petrus zu Jeſu kam, vergeht zwiſchen V. 44. und 40. ein voller Tag. So wäre τῇ ἐπαύριον zwey Tage ſpäter als V. 35., und von 1, 19. an der fünfte Tag; iſt aber V. 42. und 43. noch an demſelben ἐπαύριον V. 35. vorgefallen, der vierte [3]). Das ἔμειναν ἐκεῖνο ἡμ. ἐν. V. 40. ſpricht eher für das Erſtere. Aber Joh. unterſcheidet doch hier ſelbſt die einzelnen Tage, warum nicht V. 42.? Jeſus will aus der Jordanaue (ἐξελθ.) nach Galiläa zurückkehren, da trifft er, man weiß nicht wo und wie, den Philippus, einen Landes-

1) Dr. Paulus nimmt יוֹנָה ohne Weiteres für Schwäche. Er beruft ſich auf Jerem. 25, 38. Aber hier, wie 46, 16. 50, 16., wo die volle Formel חֶרֶב הַיּוֹנָה, — iſt הַיּוֹנָה (von יָנָה), das gewaltthätige Schwert. Viel natürlicher iſt, bey dem Namen Jonas bloß auf die Bedeutung Taube zurückzugehen. Die Etymologie aber von יוֹנָה, die Taube, iſt unſicher.

2) Bengel hat das σὺ εἶ Σίμων u. ſ. w. in einem Tone geleſen, daß er ſagt: Haec nomina Salvatori nemo dixerat, itaque hac nomenclatura Petrum totum capit. cf. v. 49. So modern klingt es auch dem Dr. Strauß (L. J. 1. 592.), als ſpräche Jeſus aus übernatürlicher Kenntniß des Namens und der Abkunft. Aber Joh. würde, wenn er dieß gemeint, nicht unterlaſſen haben, es hervorzuheben.

3) So Origenes Tom. 6. §. 30.

mann des Petrus und Andreas, aus Bethsaida. Kannte Jesus ihn schon, vielleicht aus Gesprächen der ihn doch wohl begleitenden drey Jünger, als einen Geneigten? Die kurze Aufforderung ἀκολούθει μοι! wird so erklärlicher. Diese schließt das äußere Mitgehen in sich, vielleicht ist eben dieses zunächst damit gemeint. Aber V. 46. wird Philippus schon als gläubig dargestellt, und 2, 2. erscheint Jesus bereits wie in beständiger Begleitung seiner Jünger. So haben wir hier den äußeren und inneren Anfang der Jüngerschaft des Philippus.

V. 46. Zeichnete sich die Begegnung mit Philippus eben nur durch das kurze Wort: Folge mir! aus? Aber den Andern wird Jesus wohl dasselbe gesagt haben. Fast scheint es, als sollte mehr das Sichanfinden der ersten Jünger, die äußere Anknüpfung erzählt werden, als die eigentliche Berufung. Nur da Nathanael nicht sogleich auf die Kunde von dem gefundenen Messias eingeht, wird mehr von der Entstehung seines Glaubens erzählt. Man kann sich denken, daß die Gesellschaft in weiterer Unterredung mit Jesus zusammen den Weg nach Galiläa fortsetzt, aber in freyerer Verbindung, so daß Philippus zunächst allein, vielleicht an einem andern Tage (ob noch in der Jordanaue, oder schon näher der Grenze von Galiläa, sieht man nicht), den Nathanael trifft, einen ihm befreundeten Mann, der auch zu denen gehört, welche durch den Täufer besonders aufgeregt waren, den Messias zu suchen.

Nathanael ist nach 21, 1. aus dem Galiläischen Kana. Hat dieß irgend Beziehung auf die folgende Erzählung 2, 1 ff.? Nach 21, 2. scheint Nathanael zu den Aposteln zu gehören. Aber im Apostelkatalog Matth. 10, 3. Luk. 6, 14. Mark. 1, 18. steht sein Name nicht. Hier steht Bartholomäus mit Philippus zusammen, AG. 1, 13. mit Matthäus. Darum wird wahrscheinlich, aber nicht gewiß, daß dieser Barthol. unser Nathanael ist. Nathanael wäre dann sein eigentlicher Name gewesen, da Barthol. nur der

Name vom Vater iſt. Aber wie kommt es, daß die ſynoptiſche Tradition gerade den eigentlichen Namen nicht kennt?

Wie es nach V. 49. ſcheint, wird Nathanael in vergnüglicher Ruhe unter einem Feigenbaume ſitzend, Mich. 4, 4. Zeph. 3, 10., (ob in der Nähe von Kana?) getroffen. Die Feigenbäume pflegen beſonders an Wegen und Landſtraßen zu ſtehen, ſ. Matth. 21, 19. Philippus, der Geſellſchaft vielleicht voraneilend, kündigt ihm den gefundenen Meſſias mit den Worten an: Der, von dem Moſes (beſonders Deut. 18, 15., aber auch in den Abrahamitiſchen ἐπαγγελίαις Geneſ. 17, 7. u. a., was dahin gedeutet zu werden pflegte) und die Propheten geſchrieben haben, den Meſſias, haben wir in Jeſu, dem Sohne[1]) Joſephs aus Nazaret, gefunden. Er nennt Jeſum vollſtändig den Sohn Joſephs aus Nazareth. Man ſieht aber daraus, daß die ſynopt. Kindheitsgeſchichte damahls nicht näher bekannt war. Nazaret, (Ναζαρὲτ, nicht Ναζαρὰθ iſt nach den Auctoritäten V. 46. und 47. zu leſen,) der Wohnort der Eltern Jeſu, galt in der Volksmeinung im Allgemeinen auch als ſein Geburtsort, ſ. 7, 41. 42.

V. 47. In der verächtlich fragenden Antwort Nathanaels liegt ein Zweifel[2]). War Nazaret ſchon damahls

---

1) τὸν vor υἱὸν läßt Lachmann nach Cod. B. und Origenes aus. Aber 6, 42. iſt der Artikel ſicher, und auch ſonſt ſcheint es conſtant geweſen zu ſeyn, ὁ υἱὸς Ἰωσὴφ oder τοῦ Ἰωσὴφ zu ſagen. Bey dem artikelloſen υἱὸς wäre möglich daran zu denken, daß J. eben nur einer der Söhne Joſephs genannt werden ſollte.

2) Origenes bemerkt in der Catene zu d. St. ἤτοι ἀμφιβάλλων, ἆρα ἐκ Ναζαρὲτ τι τηλικοῦτον ἀγαθὸν δύναται; ἢ τεθαῤῥηκότως λέγει, Ἐκ Ναζαρὲτ ἐστιν ὁ εὑρηθεὶς ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀγαθόν. Cyrill billigt die letztere Auslegung entſchieden: συνομολογεῖ προχείρως ὁ Ναθαναὴλ, ὅτι μέγα δή τι καὶ κάλλιστόν ἐστι τὸ ἐκ τοῦ Ναζαρὲτ ἀναβεβηκέναι προσδοκώμενον. Aber ſowohl Cyrill, als auch Chryſoſtomus verſtehen den naiven Nathanael ganz falſch, und nehmen ihn zu ernſthaft, wenn jener meint, Nazaret ſey für Nathanael ein beſonderes Merkmahl der Erfüllung der Weiſſagung geweſen, was ganz grundlos iſt und auf Matth. 2, 23. ſchlecht gebauet zu ſeyn ſcheint. — Dieſer aber glaubt, Nath. habe beſtimmt daran gedacht, der Meſſias müſſe aus Bethlehem

ein Necknaine, galt der Ort allgemein als verächtlich unter den Juden, so wäre die Antwort erklärt. Aber es ist eine ganz grundlose Voraussetzung, wenn z. B. Theodor von Mopsv. sagt: ἡ Ναζαρὲτ πάνυ διαβέβληται παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἄνωθεν, δηλονότι ὡς ὑπὸ ἐθνικῶν μᾶλλον οἰκούμενον τὸ χωρίον καὶ ἀγαθὸν ἐνεγκεῖν οὐδέποτε τι δυνάμενον. Dem naiven Nathanael stände es freylich nicht übel, wenn er anspielend auf die Geringschätzung der Galiläer von Seiten der Judäer einen Augenblick vergäße, daß er selber ein Galiläer war. Aber warum hebt er denn Nazaret so nachdrucksvoll hervor? Die Sache ist einfacher, als sie scheint. Nathanael meint eben nur, das kleine, fast nicht genannte Nazaret sey für den Geburtsort des Messias, des Königes Israels, zu niedrig. Dieß drückt er aber allgemein so aus: Aus Nazaret, — was kann da überhaupt Gutes kommen, geschweige der Messias? Wie aber, denkt er nicht an das kleine Bethlehem, Mich. 5, 1.? Allein dieß war ein theokratischer Ort, von der Weissagung ausdrücklich genannt, während Nazaret im ganzen A. T. nicht vorkommt [1]). Philippus antwortet kurz, er möge sich selber durch den Augenschein überzeugen.

V. 48. Ehe noch Philippus mit Nathanael zu Jesu kommt, spricht Christus zu seinen Begleitern: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν! aber so, daß der näher gekommene Nathanael es hören konnte, vergl. V. 49. Vielleicht hatte auch Jesus Nathanaels rasche Antwort vernehmen können, in welchem Falle möglich wäre, daß er durch sein Lob den falschen Eindruck derselben auf seine Begleitung auslöschen wollte. Aber, wenn auch in diesem

kommen. Nur Theodor v. Mopsvestia versteht die Stelle richtig, sofern er die Worte fragend und verachtend nimmt. Eben so Nonnus. Euthymius aber mischt die Erklärungen des Theodor und Chrysostomus.

1) Nazaret wird überall zuerst im N. T. genannt. Auch bei Josephus kommt es nicht vor.

allen nichts eigentlich Wunderbares liegt, der Evangeliſt findet darin vornehmlich ein Beyſpiel davon, daß Jeſus wußte, was in dem Menſchen war, ohne Jemandes Zeugniß 2, 25.

Ἰσραηλίτης iſt der theokratiſche Ehrenname des Volkes, vergl. 3, 10. Röm. 9, 4. Gal. 6, 15. AG. 3, 22. u. a. Man kann ſich hier ſtatt Ἰσρ. Ἰουδαῖος kaum denken. Dieß wird Röm. 2, 28. 29. zwar lobend gebraucht, aber in einer ganz andern Art. In Wahrheit, ἀληθῶς, ein Iſraelit, nicht bloß dem Namen und der Geburt nach. Meint Jeſus eine hervorſtechende Nationaltugend, ſo muß ſie die Gradheit, Offenheit, Einfalt, ſeyn, ἐν ᾧ δόλος [1]) οὐκ ἔστιν, wovon auch die Antwort V. 47. ein redender Beweis war. Dieſe Einfalt und Gradheit machte ihn geſchickt zur βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aber gerade von dieſer Nationaltugend der Juden hört man ſonſt nicht. Indeß gehörte ſie zum antiken Volksideal. Dieß wird häufig ausgeſprochen, z. B. Hiob 1, 1., beſonders aber Proverb. 2, 7 ff. 4, 24 ff. 1 Petri 2, 22.

V. 49. Die Frage πόθεν με γινώσκεις; könnte in ſich ſchließen, daß Nath. ohne alle Ziererey das ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν als richtig anerkennt. Das gehörte zu ſeiner Gradheit. Aber die Hauptſache iſt, daß ihm auffällt, daß Jeſus ihn ſogleich kennt, ohne ihn vorher geſehen zu haben. Nath. vermuthet nichts Wunderbares. Aber die Antwort Jeſu ſcheint ſo etwas zu enthalten.

Der Zweifel, ob ὄντα zu φωνῆσαι oder zu dem folgenden εἶδόν σε gehört, wird durch V. 51. εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς entſchieden. Wenn nun darnach ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν mit εἶδόν σε zuſammenzuconſtruiren iſt, ſo ſcheint ſich dieß auf etwas zu beziehen, was der Zuſammenkunft des Nathanael mit Philippus vorherging. Nathanael ſaß oder ſtand unter dem Feigenbaume (ὑπὸ

1) Kampe vergleicht ſchicklich Aristoph. Plut. 1158. οὐ γὰρ δόλον νῦν ἐργον, ἀλλ' ἁπλῶν τρόπων.

τὴν συκῆν, einem bestimmten in der Gegend, den man sah), wie Lightfoot [1]) bemerkt, aut orans, aut legens aut meditans [2]), aut aliquid religiosum praestans, in secessu sub aliqua ficu et extra conspectum hominum, adeoque extra conspectum hominum, ut ipse agnoscat Iesum pro Messia, qui potuerit eum conspicere. Aber von diesem allen enthält der Text nicht die mindeste Anzeige. Die, welche εἶδόν σε durch „ich erkannte dich“ übersetzen, machen freylich die Antwort der Frage πόθεν με γινώσκεις entsprechender. Aber εἶδον gehört nach regelmäßigem Sprachgebrauche auch des N. Testamentes zur Bedeutung des Sehens, nicht des Erkennens. Zunächst also sah Jesus den Nath. nur unter dem Feigenbaume. In den Worten selbst liegt nicht, daß er ihn sehend gleich auch als wahren Israeliten erkannte. Aber der Zusammenhang weist doch darauf hin. Auf jeden Fall war das εἶδον mehr, als ein äußeres Sehen [3]), es war damit der Messianische Fern- und Scharfblick des Geistes wesentlich verbunden. Man könnte aus V. 51. schließen, daß darin gar nichts Wunderbares gelegen. Allein die Worte dort gestatten auch, hier ein geringeres Wunder anzunehmen. Ein solches würde aber doch nur unter die Kategorie des Außerordentlichen fallen, ohne alle Spur mythischer Unnatürlichkeit und Abentheuerlichkeit. Nathan. ist auch weit entfernt, ein Wunder zu vermuthen. Was ihn in Erstaunen setzt, ist eben nur, daß Jesus mit einem Blicke auch von fern ihn innerlich erkannt hat. Aber Analoges wenigstens bietet das Leben tiefahnender, großer Menschen nicht wenig dar.

1) Horae Hebr. zu V. 48.

2) Nach Wetstein heißt es Bereschit R. 62, 5: R. Haja et discipuli ejus — — solebant summo mane surgere et sedere et studere sub ficu. Vergl. Schöttgen zu V. 49. Aber man darf aus so isolirten Exempeln nicht zu viel schließen.

3) Vergl. Bleeks Bemerkungen u. s. w. a. a. O. S. 440 f.

Ohnehin ſchon durch Philippus vorbereitet und geſtimmt, außerdem durch den bei einfachen Gemüthern gewiß nie fehlenden Eindruck der Erſcheinung Jeſu gehoben, bricht Nath. in die Worte des gläubigen Bekenntniſſes aus.

V. 50. Die Zuſammenſtellung der Synonyma ὁ υἱὸς τ. θεοῦ und ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ kann eben ſo gut urſprünglich, als dem Nathanael von Johannes geliehen ſeyn. Aber das begeiſterte Gefühl gebraucht gern Synonyma. Beyde Ausdrücke bezeichnen den Meſſias. Ὁ βασιλεὺς τ. Ἰσραήλ war der bekanntere, auf den hiſtoriſchen Urſprung des Begriffes bezügliche. Ὁ υἱὸς τ. θεοῦ, eine im A. T. übliche Bezeichnung des theokratiſchen Königes als ſolchen, war ein zur Zeit Jeſu anerkannter, wenn auch nicht gerade ſehr üblicher [1]) Meſſianiſcher Name. Wie der Meſſiasbegriff ſelbſt, ſo wurden auch die Namen verſchieden verſtanden. Selbſt

1) Nur darin kann ich Olshauſen (Commentar zu Luk. 1, 35. und zu d. St.) beyſtimmen. Sonſt beweiſen 10, 32 ff. 11, 27. Luk. 22, 70. u. a., daß, wenn die Evangeliſten nicht durchaus ungenau referiren, der Ausdruck den Juden nicht fremd war als Bezeichnung des Meſſias, auf dem Grunde von Pſ. 2, 7. Das aber folgt aus Matth. 22, 42 ff., daß der Ausdruck Sohn Davids der gewöhnlichere war. Und auch das will ich zugeben, daß der beſtimmtere metaphyſiſche Begriff dem Chriſtlichen Denken angehört. — Dagegen bemerkt Olshauſen in der dritten Ausgabe ſ. Comment., Joh. 10, 32 ff. beweiſe eher das Gegentheil, weil die Juden hier, obwohl ſie wünſchen, Jeſus möge ſich für den Meſſias erklären, ihn doch ſteinigen wollen, als er ſich Sohn Gottes nenne, in den beyden andern Stellen aber ſehe man noch deutlicher, daß der Name eben erſt von Jeſus ſelbſt ausgegangen ſey. Allein wie konnte Jeſus ſich ſo nennen, wenn der Name dem Volke ſo rein fremd war? Joh. 10, 32 ff. geht er in der Argumentation auf den Begriff Sohn Gottes, als den verſtändlicheren, zurück, nichts davon aus. Man will ihn nicht dieſes Namens wegen ſteinigen, ſondern wegen ſeiner Behauptung, daß er mit dem Vater Eins ſey, was eben der ſtärkere, dem Volke unverſtändliche Begriff des Namens war. Das Hauptgewicht aber legt Olshauſen darauf, daß kein falſcher Meſſias ſich je Gottesſohn zu nennen gewagt habe, ſo wenig, wie Menſchenſohn. Dieß würde etwas beweiſen, wenn wir von den falſchen Meſſiaſſen genauere Nachrichten hätten, und wenn behauptet würde, Sohn Gottes ſey der herrſchende und allgemeinverſtändliche Name geweſen.

der Evangelist wird dem Nathanael nicht zugemuthet haben, ὁ υἱὸς τ. θ. schon in demselben höheren Sinne [1]) zu nehmen, wie er. Da Nathanael doch zunächst von dem unmittelbaren Eindrucke des Göttlichen in Jesu ausging, so ist es sinnreich von Joh., ὁ υἱὸς τ. θ. vorauszustellen.

V. 51. Das Verhältniß der beyden Sätze wird klarer und dem Gesprächston angemessener, wenn man ὅτι — πιστεύεις fragend liest. Aber Christus zweifelt nicht, indem er fragt. Wie konnte er nach so entschiedener Erklärung des arglosen Mannes? Aehnlich ist 16, 31. und 20, 29. Auch tadelt er wohl nicht gerade den Nathanael, daß er schon deßwegen glaubte, weil er ihm gesagt, ich sah dich unter dem Feigenbaume. Eben im Anfang mußte er wohl mit den geringsten Anfängen des Glaubens zufrieden seyn. Aber Nathanael sollte dabey nicht stehen bleiben. Er verdiente auf das Größere, was kommen werde, um den Glauben tiefer zu begründen, hingewiesen zu werden. So bemerkt Euthym. zu dem *Μείζω τούτων* [2]) (V. 49.) ὄψῃ [3]) richtig: ἵνα καὶ μείζον πιστεύσῃς· ἔτι γὰρ μικρὰ ἀκούσας μικρὰ ἐπίστευσας. Aehnlich Theophylakt.

V. 52. Mit besonders nachdrücklicher, feierlicher (ἀμὴν ἀμήν) [4]) Rede versichert Jesus, zu allen, die jetzt um ihn

---

1) Chrysost., indem er das spätere Bekenntniß des Petrus vergleicht, meint, Nath. verstehe unter dem Sohne Gottes nur ἄνθρωπον φιλόν.

2) Ueber den Plural τούτων, den man wegen ὄψῃ wohl nur auf das beziehen kann, was Nath. gesehen hatte, und was durch den Plural zusammengefaßt ausgedrückt wird, vergl. Winers Grammatik S. 152.

3) So statt ὄψει die überwiegende Mehrheit der Majuskeln; eben so 11, 40.

4) S. die ältere Litteratur über diese Formel bey Lampe Comment. p. 490 - 494., wo aber vieles ist, was man zu vergessen hat. Joh. schreibt, wie längst bemerkt, immer das doppelte ἀμήν, während in den drey ersten Evangelien nur das einfache steht. Hier,

waren, gewendet, daß ſie den Himmel geöffnet und die Engel Gottes hinauf und herabſteigen ſehen werden auf den Menſchenſohn.

Sehr ſchön ſagt ſchon Luther [1]): „Da Chriſtus Menſch ward und ins Predigtamt getreten iſt, und anfing zu predigen, da hat ſich der Himmel aufgethan und bleibet offen und iſt von der Zeit her, ſeit der Taufe Chriſti am Jordan, da er ſich aufgethan, nie zugeſchloſſen, wird auch nicht zugethan werden, ob wir es gleich mit leiblichen Augen nicht ſehen. Wenn der Himmel offen ſteht und Gott der Vater mit uns redet, das ſchauen wir nur mit geiſtlichen Augen. — Das will Chriſtus ſagen: Ihr ſeyd nun himmliſche Bürger und habt nun Eure Bürgerſchaft droben im himmliſchen Jeruſalem und ſeyd in der Gemeinſchaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu Euch auf- und abfahren u. ſ. w."

Aber dieß nur als Einleitung zur richtigen Deutung der Stelle, denn Jedermann ſieht, daß Luther in der Predigt, woraus dieſe Stelle genommen iſt, den Sinn willkührlich erweitert.

Der geöffnete Himmel iſt in der bibliſchen Symbolik das Symbol göttlicher Offenbarung, Hülfe und Gegenwart, ſ. Geneſ. 18, 10 – 17. Ezech. 1, 1. (Eſ. 6, 1.) Matth. 3, 16. AG. 7, 55. 10, 11. Der verſchloſſene Himmel verbirgt Gott, ſeine Hülfe und Gnade. Eſ. 64,

---

wie dort, gebraucht es nur Jeſus. Luk. 4, 25. hat dafür ἐπ' ἀληθείας, 9, 27. ἀληθῶς. Eben ſo Matth. 16, 28. Da Joh. es auf eine ſo conſtante Weiſe gebraucht, ohne Erklärung, ſo muß man daraus ſchließen, erſtlich, daß die Formel durch liturgiſchen Gebrauch in den Chriſtl. Gemeinden bekannt war, ſodann, daß das ἀμὴν ἀμήν zur authentiſchen Form der Rede Jeſu gehört. Beachtenswerth iſt, daß die LXX nur in der liturgiſchen Antiphonie ἀμήν beybehalten, Nehem. 5, 13. 8, 6., als Wunſchwort durch γένοιτο Pſ. 41, 13. 72, 19. u. a., als Verſicherungswort durch ἀληθῶς Jerem. 28, 6. überſetzen. Vergl. Lightfoot zu d. St.

1) Luthers Werke, Walchs Ausg. 7. 1791 ff.

1. heißt es: O zerrissest Du die Himmel und stiegest herab [1]).

Das Bild des geöffneten Himmels wird durch καὶ τοὺς ἀγγέλους τ. Θ. ἀναβ. κ. καταβ. ἐπὶ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. nach Genes. 28, 10 ff. weiter entfaltet, Jakob sieht hier im Traume eine Leiter gestellet auf die Erde und ihre Spitze rührete an den Himmel, und siehe, καὶ οἱ ἄγγελοι τ. θεοῦ ἀναβαίνον καὶ καταβαίνον ἐπ' αὐτῇ. Das Auf- und Absteigen der Engel ist zusammenzufassen in dem Einen Begriff des ununterbrochenen Verkehrs zwischen dem geöffneten Himmel und dem Menschensohne durch die Engel. So erklärt sich das scheinbare Hysteronproteron, daß ἀναβαίνοντας hier und Genes. 28, 12. voransteht. Die Engel werden nicht erst herniedersteigend gedacht, sondern schon im beständigen Hin- und Hergehen. — Wer die Stelle aus den Engelerscheinungen bey der Geburt, dem Tode, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu verstehen will, versteht sie nimmer. Mögen sonst die Engel als reale, persönliche Wesen im N. T. gedacht werden. Hier, in ihrem Herauf- und Herabsteigen sind sie das Symbol der ununterbrochenen Offenbarung Gottes, der lebendigsten, innigsten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Messias, in welchem sich durch sein ganzes Leben und Thun hindurch die göttlichen Kräfte und Offenbarungen gleichsam concentriren.

Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, (בֶּן־אָדָם, בֶּן־הָאָדָם, בַּר אֱנָשׁ, Dan. 7, 13.) ist nach allgemeinem Hebr. Sprachgebrauch, vornehmlich in poetischer Rede, der Mensch überhaupt. Etymologisch könnte man darin den Ausdruck des geborenen, abstammenden Menschen finden, im Gegensatz gegen den ursprünglichen, Adam. Aber diesen Unterschied

1) Ueber den Begriff des geöffneten Himmels bey den Klassikern in physikalischer Hinsicht s. Senec. Quaest. Natur. 2, 54. 1, 13. Lucret. 6, 212., über die symbolische oder ominöse Bedeutung bey den Griechen und Römern s. Wetstein zu Matth. 3, 16. und Olearius Observatt. in Matth. X. §. 6.

kennt der Sprachgebrauch nicht, dagegen den zwiſchen בֶּן־אָדָם und בֶּן־אֱלֹהִים. Vorzugsweiſe ſind die Engel בְּנֵי־אֱלֹהִים, aber der fromme Menſchenſohn kann auch Gottesſohn genannt werden. Im N. T. kommt zu dem allgemeinen Hebr. Sprachgebrauch, Hebr. 2, 6. (Apok. 1, 13. 14, 14.) Mark. 3, 28. Epheſ. 3, 5., vornehmlich in den Evangelien der beſondere, ich möchte ſagen, techniſche, wonach Jeſus ſich ſelbſt als Meſſias faſt ausſchließlich Menſchenſohn nennt. Daß in den betreffenden Stellen ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου, mit ὁ υἱὸς τ. θεοῦ gleichbedeutend, den Meſſias bezeichnet, wird beſonders durch Luk. 22, 67 – 70. außer Zweifel geſetzt. Selbſt Matth. 9, 6. und 16, 13. [1]) widerſtreiten nicht. Unſere Stelle beruhet ganz auf dieſem Gebrauch. Regelmäßig iſt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, aber das artikelloſe υἱὸς ἀνθρώπου Joh. 5, 27. bezeichnet nichts anderes. Dieſer Gebrauch iſt auffallend, aber nicht geheimnißvoll. Matth. 26, 64. 24, 30. laſſen den Urſprung der Formel aus Dan. 7, 13. 14. deutlich erkennen. Hier heißt es: „Ich ſchauete in den nächtlichen Geſichten und ſiehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menſchen Sohn כְּבַר אֱנָשׁ, und gelangte zu dem Betagten und man brachte ihn vor denſelben. Und ihm ward Herrſchaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; ſeine Herrſchaft iſt eine ewige Herrſchaft u. ſ. w.“

1) In beyden Stellen, meint de Wette exeget. Handb. zu Matth. 8, 20., ſchicke ſich die directe Vorſtellung Meſſias nicht. Aber Matth. 9, 6. iſt im Zuſammenhange ſogar nothwendig, die Bedeutung des Meſſias unmittelbar zu ſetzen, da Chriſtus nur von dem Meſſias, ohne wirkliche Gotteslästerung im Sinne der Juden, ſagen konnte, daß er als Menſchenſohn die Macht habe auf Erden, die Sünden zu vergeben. Matth. 16, 13. τίνα [με] λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τ. ἀνθρώπου; iſt, wenn das zweifelhafte und unnütze με geſtrichen wird, offenbar eine Art von Wortſpiel, welches wohl weniger Jeſus, als Matthäus gemacht hat, und die Stelle ſo zu faſſen, daß J. fragt, wofür die Menſchen (Leute) den Menſchenſohn, den Meſſias, (wofür er eben den Apoſteln ſchon galt,) hatten?

Der Messianische Sinn der Stelle ist eben so unzweifelhaft, als die Messianische Deutung derselben, namentlich des Menschensohnes in den Wolken, unter den Juden herrschend [1]). Wie aus Jes. 4, 2. Jerem. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12. צמח, aus Es. 53. ὁ ἄμωμος τοῦ θεοῦ, so ist aus Dan. 7, 13. das ὡς υἱὸς ἀνθρώπου als charakteristische prophetische Bezeichnung des Messias entstanden. Im Gebrauch wurde dieß ὡς υἱὸς ἀνθρ. bestimmter gefaßt: ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου, ähnlich, wie: ὁ ἄμωμος τοῦ θεοῦ. In den apokalyptischen, dem Daniel nachgebildeten Stellen Apok. 1, 13. und 14, 14. sieht man, wie tief jenes Danielische Bild von dem Messias der Zeit eingeprägt war, daß sogar der verherrlichte Christus darin dargestellt wurde. Sonst aber findet sich die bestimmte Bezeichnung des Messias als Daniel. Menschensohn außer den Evangelien nur AG. 7, 56. Die Apostel enthalten sich derselben in ihren Lehrbriefen gänzlich, so viel wir wissen. Und so entsteht die Frage, warum Jesus sich dieser Messianischen Selbstbezeichnung so vorzugsweise bediente und in welchem Sinne?

Wenn der Ausdruck nicht irgendwie schon dem Volke bekannt, oder leicht verständlich war, so hätte Jesus sich desselben nicht so häufig und ohne alle Erklärung bedienen können. Wenigstens die Messianische Deutung der Danielischen Stelle mußte er als allgemein bekannt und zugestanden voraussetzen. Joh. 12, 34. gebraucht das Volk, wenn die Worte streng authentisch sind, zwar selbst den Ausdruck nicht, versteht ihn aber in der Rede Jesu richtig, und zwar in seiner ursprünglichen Beziehung auf Daniel 7, 14 ff. Aber freylich konnte das Volk damahls schon eben erst durch Jesus daran gewöhnt worden seyn. Dürfte

1) S. Hävernicks Commentar über das Buch Daniel S. 244. Die Juden nennen nach dieser Stelle den Messias ענני, Wolkenmann, vergl. Matth. 24, 30. S. Schoettgen Hor. hebr. Tom. 2. de Messia p. 73. und 266.

man mit Gewißheit annehmen, daß das Buch Henoch in jetziger Gestalt schon zur Zeit Jesu vorhanden war, so würde, da hier häufig, Kap. 46, 1 ff. 48, 2. 61, 10. 62, 15. 69, 1. der Ausdruck Menschensohn für Messias, mit der Bezeichnung der Auserwählte gleichbedeutend gebraucht wird [1]), und zwar in deutlichster Beziehung auf Dan. 7, 12 ff., daraus folgen, daß die Daniel. Bezeichnung des Messias unter den Juden damahliger Zeit ziemlich verbreitet war. Aber so lange die Kritik des Buches Henoch noch zu keinem festen Abschluß gekommen ist, und der Verdacht Christlicher Interpolationen darauf ruht, fehlt es an allem sicheren Zeugniß dafür, daß vor Christus jene Daniel. Bezeichnung des Messias schon populär gewesen, und wir können nur dabey stehn bleiben, daß die Art, wie Jesus sich derselben bedient, ihre allgemeine Verständlichkeit im Volke voraussetzt. Das Buch Daniel galt zur Zeit Jesu als ein Messianisches Hauptbuch. Auf ihm beruhete vorzugsweise die populäre Vorstellung von dem Messianischen Himmelreiche. Mit dieser war das Daniel. Bild von dem in menschlicher Gestalt in den Wolken erscheinenden Messias, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, unmittelbar gegeben und verständlich. Jeder Jude wurde dadurch unmittelbar an die ganze Daniel. Weissagung von dem Messianischen, dem ewigen Himmelreiche erinnert. So kann man sagen, daß ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. die historisch verständlichste und prägnanteste Bezeichnung des Messias aus dem A. T. war. Eben deßwegen und eben in diesem positiven historischen Sinne scheint Jesus sie vorzugsweise von sich gebraucht zu haben, ohne anderweitigen, geheimen Sinn, und ohne geheime Absicht.

In der Danielischen Stelle wird durch ὡς υἱὸς ἀνθρ. eben nur die menschliche Erscheinungsform des Messias

1) Merkwürdig ist, daß der Messias auch ein Mahl 61, 9. (nach Hoffmanns Uebers.) Sohn des Weibes (vergl. Gal. 4, 4.) genannt wird, öfter aber Sohn des Mannes.

ausgedrückt, ohne allen Gegensatz gegen den Begriff des υἱὸς τ. θεοῦ. Daniel denkt sich den Messias selbst als ein göttliches Wesen in den Wolken des Himmels, vor dem Throne Gottes, also wirklich in diesem Sinne als Sohn Gottes, obwohl er diesen Begriff so nicht ausdrückt. So kann also auch in dem Daniel. ὡς υἱὸς ἀνθρ. weder der Ausdruck der wahren Menschheit [1]), noch der menschlichen Niedrigkeit, Unscheinbarkeit [2]), im Gegensatz gegen die göttliche Natur und Erhabenheit des Gottessohnes liegen. Gebrauchte Jesus den Ausdruck in seiner bestimmten positiven alttest. Beziehung, wie z. B. aus Matth. 26, 64. 24, 30. schlagend hervorgeht, so hat er auch an einen solchen Nebensinn nicht gedacht, und das Wort hat in seinem Munde immer mit den Sinn: jener Menschensohn der Danielischen Prophetie. Weder Matth. 8, 20., noch 9, 6. 16, 13., noch Mark. 2, 27. 28. nöthigen zu einem Nebenbegriff der Art. Auch Hebr. 2, 6. beweist nichts, da hier der Ausdruck, aus Ps. 8, 5 f. genommen, gar keine Messianische Bezeichnung ist.

Unstreitig hat Jesus den Daniel. Menschensohn in einem höheren, klareren Sinne gedacht, als Daniel selbst. Aber daß er diese Selbstbenennung vornehmlich nur deßhalb gewählt hätte, „um den Messiasbegriff dadurch wo möglich zu entjüden, indem er denselben in dem höheren Sinne des vollkommenen Menschen, des Menschen schlechthin, des Ideals der Menschheit genommen habe", wie neuerdings Böhme [3]) behauptet, der auf die Weise das Geheimniß des Menschensohnes entdeckt haben will, kann ich in keiner Art zugeben. Wir finden im N. T. nirgends eine Spur von dieser Deutung, wozu auch weder Daniel, noch der allgemeine Hebr. und

1) S. Tholucks Comment. zu d. St.

2) S. de Wette zu Matth. 8, 20.

3) Versuch, das Geheimniß des Menschensohnes zu enthüllen. 1839., besonders S. 79 ff.

Jüdiſch-Griechiſche Sprachgebrauch ſtimmen würden [1]). Böhme ſagt freylich, Jeſus habe ſich ſelbſt gar nicht darüber erklärt, auch gegen die Apoſtel nicht, eben in der Abſicht, darin der Nachwelt ein zu freyer, ſelbſteigener Enthüllung gegebenes Geheimniß zu überliefern. Aber was an dem Chriſtlichen Begriff des Meſſias, als des vollkommenen Menſchen, des Ideals der Menſchheit, irgend Wahres iſt, das hat Chriſtus ſelbſt ſo vielfach ausgeſprochen und die Apoſtel haben dieß alſobald ſo gut verſtanden, daß in dieſer Hinſicht der Nachwelt gar kein Geheimniß von Chriſto gegeben iſt. Nur hat Chriſtus ſammt den Apoſteln ſich darüber deutlicher und poſitiver ausgedrückt, als es in der Daniel. Formel ὡς υἱὸς ἀνθρ. möglich iſt. Er wird in den Evangelien der Sohn Gottes, der Heilige, der Gerechte, und von Paulus der zweyte Adam ohne Sünde genannt. Dieſe Ausdrücke ſind vollkommen verſtändlich, und zum Theil ungleich weniger Jüdiſch, als der Ausdruck Menſchenſohn, der in ſeiner poſitiven Beziehung auf Daniel, wodurch er allein verſtändlich wird, eine ſtarke Jüdiſche Farbe behält, und das Wunderbare der Erſcheinung und des Urſprungs Chriſti nicht unangedeutet läßt.

Daß die Apoſtel in ihren Lehrſchriften ſich des Ausdrucks nicht weiter bedienen, kann ſeinen Grund darin haben, daß je länger je mehr die Daniel. Weiſſagung als erfüllt in den Gemüthern zurücktrat. Das hiſtoriſche Leben Chriſti, die lehrbegriffliche Deutlichkeit machten andere Ausdrucksweiſen räthlich und üblich. Aber daß ſich die apoſtoliſche Litteratur des Ausdrucks gänzlich enthalten habe, iſt mit nichts zu beweiſen. Im hiſtoriſchen Style gebrauchte man ihn fortwährend, und ſo oft das Daniel. Bild wie-

1) Philo, dem doch ſehr nahe lag, das Ideal der Menſchheit im Logos auszudrücken, ſagt doch nie ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., ſondern ὁ ἄνθρ. τ. θεοῦ, oder ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος, oder ὁ ἄνθρωπος ſchlechthin.

der hervortrat, ſtellte ſich auch derſelbe Ausdruck wieder ein, wie Apok. 1, 13. 14, 14. [1]).

Ἀπ' ἄρτι fehlt in mehreren Auctoritäten bey Griesbach. Lachmann läßt es aus. Unter den handſchriftlichen Notabilitäten ſteht der Cod. B., der es ausläßt, dem Cod. A., der es hat, gegenüber. Wer, wie z. B. Chryſoſtomus, die Stelle von wirklichen Engelerſcheinungen im ſpäteren Leben Jeſu verſtand, und etwa, wie dieſer, die καταβαίν. auf die Leidenszeit, die ἀναβ. auf die Zeit der Auferſtehung und Himmelfahrt bezog, dem mußte ἀπ' ἄρτι anſtößig ſeyn [2]). Aber er brauchte es deßhalb nicht nothwendig auszuſtoßen, da ἀπ' ἄρτι ſich auch fügte, etwa durch eine Erklärung, wie Euthymius giebt, μετὰ τὸ πιστευθῆναι γνησίως. Die älteſte Anſicht der Stelle iſt wohl die geiſtigere, der ἀπ' ἄρτι keine Mühe machte. So kann man wohl nicht ſagen, es verdanke ſeine Auslaſſung z. B. bey Origenes jener Deutung. Nothwendig iſt es im Zuſammenhange nicht. Man wird dadurch ſehr an Matth. 26, 64. ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε erinnert, aber daraus kann es nicht entſtanden ſeyn. Eher aus der Ueberlegung, daß ſchon von 2, 1. an die Worte Jeſu in Erfüllung gingen. Indeſſen iſt dieſe Ueberlegung den älteſten Leſern und Abſchreibern wohl kaum zuzutrauen, wenn nicht ἀπ' ἄρτι wirklich im Texte ſtand. Es ſey echt oder nicht, der Zuſammenhang der Joh. Erzählung fordert, das ὄψεσθε alſogleich, ἀπ' ἄρτι, mit 2, 1 ff. eintreten zu laſſen,

1) S. die verſchiedenen Erklärungen des Ausdrucks und Begriffs in Wesselii Scholten Specimen hermeneutico-theologicum de appellatione τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου, qua Jesus se Messiam professus est. Traj. ad Rh. 1809. 8. p. 141 sqq. Vergl. Ge. Wilh. Rullmanns Programm über d. Benennung Jeſu des Menſchen Sohn. Rinteln. 1785. in den Selectis historico-philosophico-theologicis. Lips. Tom. 1. p. 274 sqq. Ueber die neueſte Litteratur der Unterſuchung Böhme, Verſuch das Geheimniß des Menſchenſohnes zu enthüllen. S. 45 ff.

2) In der Catene hat es auch Chryſoſtomus nicht, obwohl im Montfauconſchen Texte der Homilien.

denn in jeder Offenbarung der Doxa des Eingeborenen ſah man den Himmel offen und die Engelsleiter auf des Menſchen Sohn.

Vergleicht man mit dieſer Erzählung von den erſten Jüngerberufungen 1, 35 - 52. die ſynoptiſche Matth. 4, 18 - 22. Mark. 1, 16 - 20. (Luk. 5, 1 - 11.), ſo ſtimmen zwar beyde im Allgemeinen darin überein, daß Andreas, Petrus und Johannes zuerſt berufen werden, und zwar gleich im Anfang des öffentlichen Lehramtes, allein je genauer man ins Einzelne eingeht, deſto bedeutender werden die Abweichungen.

In der Joh. Erzählung werden außer den beyden Brüdern Petrus und Andreas, Philippus und Nathanael berufen, wahrſcheinlich auch unſer Johannes. Die ſynoptiſche Erzählung, von Philippus und Nathanael nichts wiſſend, nennt die beyden Brüderpaare, außer Petrus und Andreas, auch Johannes und Jakobus, von welchem letzteren Joh., der eigene Bruder, kein Wort ſagt. Auch die Oertlichkeit und die Art der Berufung ſelbſt ſind weſentlich verſchieden. In der ſynopt. Erzählung iſt die Berufung ſchon auf das Apoſtelamt (ſie ſollen Menſchenfiſcher werden) abgeſehen, in der Joh. iſt das bloße Jüngerthum gemeint. Ja ſelbſt in chronologiſcher Hinſicht tritt beſonders bey Luk. 5, 1 ff. die Verſchiedenheit hervor, daß die ſynoptiſche Berufung ſchon mitten in die anfangende Lehrthätigkeit Jeſu fällt, vielleicht nach dem erſten Paſcha, während die Johanneiſche der Anfang des öffentlichen Lebens Jeſu ſelbſt zu ſeyn ſcheint.

Wenn beyde Erzählungen daſſelbe Factum beträfen, ſo könnte in der That nur die eine richtig ſeyn. Dann würde aber die unpartheyiſchſte Betrachtung zum Nachtheil der ſynoptiſchen Erzählung entſcheiden. Die Johanneiſche kann an ſich weder durch das Außerordentliche in dem Verfahren Jeſu, noch dadurch verdächtigt werden, daß der Täufer

ſelbſt ſeine Jünger zu Jeſu hinweiſt, was ja eben in ſeinem Berufe lag. Die bedeutenden Verſchiedenheiten in den Erzählungen machen wahrſcheinlich, daß Joh. ein ganz anderes, obwohl verwandtes Factum erzählt, nemlich das erſte, mehr zufällige Zuſammentreffen und vorläufige Anſchließen, ohne beſtimmte Beziehung auf das Apoſtelthum. Allerdings ſcheint 1, 43. σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς auf eine engere Gemeinſchaft hinzuweiſen, aber doch nur, daß Jeſus gleich damahls eine ſolche wollte, liegt deutlich darin. Dieß ſchließt aber nicht aus, daß das, was Joh. 1, 35 ff. erzählt, nur die Anfänge der allgemeinen Jüngerſchaft ſind, welche ſich zunächſt bey den beyden apoſtoliſchen Brüderpaaren zu einem engeren Verhältniſſe und zu einem beſtimmteren apoſtoliſchen Beruf ausbildete, wovon eben die ſynoptiſche Erzählung die beſondere Veranlaſſung angiebt. Iſt dieß der natürliche pragmatiſche Zuſammenhang, ſo haben wir eben ſo wenig Grund, um unſerer Erzählung willen die ſynoptiſche, als um dieſer willen die unſrige zu verdächtigen [1]).

II, 1. — 12.

Die Hochzeit zu Kana. Das erſte Zeichen der Meſſianiſchen Herrlichkeit Jeſu.

V. 1. Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ iſt am natürlichſten von 1, 44 - 52. an zu rechnen [2]). Möglich, daß die Begegnung mit Nathanael in Galiläa ſtatt fand. Aber den Weg von Bethanien bis Kana, wo das hochzeitliche Mahl (γάμος) gehalten wurde, konnte Jeſus in zwey Tagen zurücklegen. Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, nach 4, 46. nicht weit von Kapernaum [3]). Joſephus vit. §. 16. nennt den

1) Vergl. Strauß Leben Jeſu 1. §. 69. und Neanders Leben J. Chriſti 3te Ausg. S. 242 ff.

2) Origenes Tom. 6. §. 30. rechnet ſo: τῇ δὲ ἀπὸ τῆς τετάρτης, (V. 44.) ἥτις ἐστὶν ἑκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῖν κατειλεγμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.

3) S. über die Oertlichkeit und die Entfernung Kanas nach älteren und neueren Angaben Roſenmüllers bibl. Alterthumsk. B. 2. Th. 2. S. 81., vorzügl. aber Winers Reallex. unter d. W.

Ort eine κώμη τῆς Γαλιλ. Τῆς Γαλιλαίας drückt nicht den Unterſchied von einem andern Kana [1]), ſondern, wie bey Joſephus, nur die Landſchaft oder Oertlichkeit überhaupt aus.

Die Mutter Jeſu (warum nicht auch der Vater?) wird nicht genannt, weil ihr Name aus der vulgären evangel. Tradition allgemein bekannt war.

V. 2. Die Hochzeitsfamilie, (ungenannt, weil ohne beſondere Chriſtliche Bedeutung,) mit der Mutter Jeſu wenigſtens ſehr befreundet, vergl. V. 3., hat auch Jeſum mit ſeinen Jüngern geladen [2]). Im Zuſammenhange iſt nicht klar, ob ἐκλήθη plusquamperfectiſch zu nehmen iſt, oder ſo, daß Jeſus erſt jetzt nach ſeiner Rückkehr geladen wurde, während die Mutter ſchon früher da war. — Nach dieſer Stelle ſcheint ſchon von jetzt an ein ziemlich ununterbrochener Umgang Jeſu mit ſeinen Jüngern Statt gefunden zu haben. Aber vielleicht hebt Johannes nur die Momente hervor, wo die Jünger Jeſum gerade begleiten. Erſt Kap. 6, 70. tritt die Zwölfzahl beſtimmt hervor. Jetzt waren es wohl nur die Kap. 1. genannten, welche Jeſum begleiteten.

V. 3. Indem Euthymius zu ὑστερήσαντος οἴνου beſonders bemerkt ἤγουν ἐνδεήσαντος, ἐλλείψαντος, beſtätigt er, daß das Wort in dieſem Sinne nur der ſpäteren beſonders bibliſchen Gräcität eigen iſt [3]). Der Weinmangel ſcheint einzutreten am Ende einer beſtimmten Mahlzeit V. 10. Aber die Hochzeit mag nach der Sitte mehrere Tage gedauert haben.

---

1) Die Annahme eines zweyten Kana bey Julias in Peräa wird kaum ſcheinbar durch Joseph. Vit. §. 71. begünſtigt. S. Winer a. a. O. Das nach Joſua 19, 28. im Stamme Aſcher liegende würde auch zu Galil. gerechnet worden ſeyn, aber es iſt wohl ein anderes, als das unſrige.

2) Theophylakt dem Chryſoſt. folgend ſagt: καλοῦσιν εἰς τὸν γάμον τὸν Κύριον, οὐχ ὡς θαύματα ἰδόντες, οὐδ' ὡς μέγαν τινά, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ὡς γνώριμον.

3) S. Paſſow unter d. W.

Die Rede der Mutter οἶνον οὐκ ἔχουσι fiel ſchon den Alten auf. Es liegt darin nicht nur die freundſchaftliche Sorge für die Hochzeitsfamilie, ſondern, wie aus V. 4. und 5. erhellt, zugleich die Erwartung einer wunderbaren Hülfe von ihrem Sohne. Chryſoſtomus fragt, πόθεν ἐπῆλθε τῇ μητρὶ μέγα τι φαντασθῆναι περὶ τοῦ παιδίου; οὐδὲ γὰρ σημεῖον ἦν πεποιηκώς. Ταύτην γάρ φησιν ἀρχὴν ἐποίησε τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τ. Γαλιλ. V. 11. „Wenn man etwa ſagen wolle, fährt er fort, V. 11. ſchließe frühere anderswo verrichtete Wunder Jeſu nicht aus, ſo ſey das falſch. Würde ſonſt der Täufer 1, 31 ff. geſagt haben: ich kannte ihn nicht? Es ſey weder bezeugt, noch wahrſcheinlich, daß Jeſus früher Wunder gethan habe. Vielmehr habe man ſich die Sache ſo zu denken, daß die Mutter voll heimlicher, aber bis dahin auch dem Sohne verſchwiegener Erwartungen erſt jetzt, da ſie von dem Zeugniſſe des Johannes hörte und Jeſum von Jüngern umgeben ſah, den Meſſias in ihm erkannte und die Wunderkraft in ihm vorausſetzte“ [1]). Neuere, wenn ſie auf die Frage kommen, antworten entweder wie Bengel, die Mutter habe nur ſagen wollen: velim discedas, ut ceteri item discedant, antequam penuria pateſiat [2]), (wogegen ſchon Semler, auf V. 5. verweiſend, richtig bemerkt: hoc est profecto parum liberaliter interpretari,) oder wie Tholuck, man werde ohne die Annahme nicht auskommen, daß Jeſus ſchon vorher im häuslichen Kreiſe Wunder gethan habe, und V. 11. nur von dem Anfange der öffentlichen Wunder zu verſtehen ſey, oder endlich mit Lampe, obscurum est!

1) Eben ſo Theophylakt, Euthymius. Cyrill meint, die Mutter nehme die gewohnte Güte des Sohnes in Anſpruch, vorausſetzend, daß er alles könne, was er wolle.

2) Seltſam Calvin: Fieri potest, ut (mater) tale remedium (nemlich ein Wunder) non exspectans enm admonuerit, ut pia aliqua exhortatione convivis taedium eximeret, ac simul levaret pudorem sponsi.

Bey der Kürze der Erzählung und der Dunkelheit in der Antwort Jeſu V. 4. iſt die letztere Antwort wenigſtens die ſicherſte. Olshauſen meint, Jeſus habe wahrſcheinlich ſeiner Mutter irgendwie einen Wink darüber gegeben, daß er ſich ſo verherrlichen werde, weil ſonſt unerklärlich ſey, wie ſie gerade auf dieſe Offenbarungsform ſeiner Wunderkraft komme. Aber das heißt ein Dunkel durch das andere erklären. Meine Anſicht iſt die, daß, da, nach V. 4. 5., in den Worten der Mutter mehr liegt, als eine bloße anxia συμπάθεια, wie Calvin ſagt, allerdings angenommen werden muß, Jeſus habe ſchon vorher im engeren Kreiſe Beweiſe ſeiner außerordentlichen Gaben, was nicht gerade Wunder zu ſeyn brauchen, gegeben, und daß die Mutter vor allen wohl am meiſten voll Hoffnung und Erfahrung des Außerordentlichen in ihrem Sohne nur irgend etwas Außerordentliches von ihm erwartete, wodurch er ſich auch in weiteren Kreiſen offenbaren könne. In dieſer Art muß ſich wenigſtens Joh. das Verhältniß gedacht haben.

V. 4. Abweiſend iſt die Antwort Jeſu auf jeden Fall. Die Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί; findet ſich auch bey Gell. Noct. Att. 1, 2. τί ἡμῖν καὶ σοὶ, ἄνθρωπε; Aber hier iſt ſie unſtreitig auf die ſehr übliche Hebr. Abweiſungsformel מַה־לִּי וְלָךְ zurückzuführen, vergl. Joſ. 22, 24. Richt. 11, 12. 2 Sam. 16, 10. u. a. Matth. 8, 29. Mark. 1, 24. Luk. 8, 28. Jeſus verweiſt damit der Mutter in einer gewiſſen Raſchheit die unzeitige Einmiſchung in ſeinen Meſſianiſchen Beruf. Die Anrede γύναι aber hat für ein Griechiſches Ohr hier eben ſo wenig etwas Hartes, als 19, 26. Ἡ ὥρα μου iſt, wie auch der Artikel andeutet, eine beſtimmte Zeit, ſonſt im Johannes die beſtimmte Zeit des Weggangs Chriſti aus dieſem Leben, ſeine Todesſtunde, 7, 30. 8, 20. 12, 23. 27. 13, 1., hier aber der beſtimmte Moment der Offenbarung ſeiner Herrlichkeit V. 11. Mit Bengel die

Worte ſo zu nehmen: hora discedendi (utique juvandi hora aderat), erlaubt ſchon das μου nicht, auch widerſpricht der Zuſammenhang. Denn daß Jeſus die Hülfe nicht ganz verweigert, ſondern eben nur aufſchiebt, ſieht man daraus, daß V. 5. die Mutter den Dienern im Hauſe ſagt, ſie möchten ſeiner Befehle gewärtig ſeyn.

V. 6. Die Waſſerkrüge ſind zum Gebrauch des Jüdiſchen καθαρισμὸς bey den Mahlzeiten, zum Waſchen der Hände und der Gefäße, ſ. Mark. 7, 4. — Jede ὑδρία enthält zwey bis drey μετρητάς. Es iſt um ſo wahrſcheinlicher, daß Joh. unter μετρητὴς das Hebr. בַּת verſteht (2 Chron. 4, 5. LXX.), da nach Joſephus [1]) der Bath dem Griech. (Attiſchen) Metretes gleich war. Der Attiſche Metretes enthielt 72 ξέστας, oder mit dem Römiſchen Maaße verglichen nach Wurm [2]) 1½ Röm. Amphoren, eine Röm. Amphora aber etwa 14 Würtenb. Maaß. Alſo könnte der Inhalt jeder Hydria zu 42 - 63 Maaß gerechnet werden [3]). Welch' ein Fülle Weins, ſagt man, zumahl da die Gäſte ſchon ziemlich viel getrunken hatten V. 10.! Ein Wunder des Luxus und der Schwelgerey! Allein wir kennen die Zahl der Gäſte nicht; auch iſt gar nicht geſagt, daß der ganze Waſſerinhalt Wein geworden ſey.

V. 7. 8. 9. 10. Das Wundermoment wird mehr vorausgeſetzt, als erzählt. Es ſcheint zwiſchen V. 7. und V. 8. zu liegen. Waſſer hatten die Diener eingeſchöpft, Wein ſchöpfen ſie aus. Vergebens ringt hier die Phan-

1) Joſephus ſagt Archaeol. 8, 2. 9. ὁ δὲ βάθος δύναται χωρῆσαι ξέστας LXXII.

2) De ponderum, nummorum, mensurarum — rationibus apud Romanos et Graecos. p. 126., vergl. 123.

3) Eisenschmid de ponderibus ac mensuris p. 89. berechnet die 6 Hydrien, wenn man die Mitte zwiſchen 2 und 3 Metreten annehme, zu 13 Ohm 1 Maaß (Straßb.). Paulus Commentar zu d. St. rechnet jeden Waſſerkrug zu 7 - 10 Maaß; aber er meint, „ἀνὰ ſey hier nicht diſtributiv, ſondern, wie in ἀνὰ μέρος, theilweiſe, ſo viel als unterbrochen," ſo daß alle 6 Hydrien zuſammen 2 - 3 Metreten enthalten haben ſollen.

taſie, nicht ſich das Wunder zu erklären, ſondern nur das eigentliche Wundermoment zu fixiren. — Für das ungewöhnliche ſpätere [1]) ἀρχιτρίκλινος ſetzt Euthymius das bekannte συμποσίαρχος (συμποσιάρχης) ἐπιμελητὴς τοῦ συμποσίου. Bey Sirach 32 (35), 1. ἡγούμενος, wohl vergleichbar dem Lat. rex convivii oder magister convivii, wenn, wie nach Sirach 32, 2. ſcheint, der Speiſemeiſter (wie Luther gut überſetzt,) auch zu den Gäſten gehörte. Es iſt hier ſchwer zu entſcheiden. Die Sitte war unter den Juden wohl erſt ſeit dem Exile einheimiſch, von den Griechen und Römern zu ihnen herübergekommen. Man weiß nicht, in wiefern ſie dieſelbe modifizirt haben. Die alten Ausleger aber beſtehen zum Theile aus kleinlichem Intereſſe und Mißverſtande darauf, daß der Speiſemeiſter nicht zu den Gäſten gehört habe [2]). Mit dem τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον V. 9. vergl. 4, 46. deutet Joh. kurz, aber beſtimmt das Wunder an, und es iſt exegetiſch rein vergeblich, in dem Contexte der Erzählung irgend etwas zu finden, was die natürliche Erklärung des Wunders, etwa, wie Dr. Paulus meint, aus einem räthſelhaft gebliebenen Hochzeitsſpaße, wodurch Jeſus die Leute habe überraſchen und erheitern wollen, auf irgend eine Weiſe begünſtigte. Wenn es heißt οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν (πόθεν ἐστὶν), ſo ſoll nach Joh. Abſicht darin nur liegen, daß die Diener wußten, daß Jeſus der Urheber der wunderbaren Verwandlung war, nicht irgend ein geheimes Einverſtändniß der Diener über den natürlichen Hergang der Sache. Es könnte ſeyn, daß Johannes, indem er die Ueberraſchung

1) Bey Petronius 27. findet ſich das Wort triclinarches, eben ſo in Gruteri inscript. p. 578.

2) Severus in der Catene: Ἄρχετε. — οὐχ εἷς τῶν ἀνακειμένων ἐπὶ τῆς στιβάδος, ἀλλ' ὁ ἄρχων τοῦ λεγομένου τρικλινίου, τουτέστι τοῦ οἰκίσκου τῆς ἑστιάσεως (der dreyfache Divan), ἓν ἔργον ἔχων τὸ σχεδὸν, εἰς τὸ ἄνω καὶ κάτω νοστεῖν καὶ τύττειν οἰνοχόους καὶ ὀψοποιεῖσθαι καὶ πάντα διατιθέναι πρὸς τὸ σπουδαῖον ἅμα καὶ ἡδὺ τῶν ἑστιωμένων.

V. 9. und die verwunderte Rede des Speiſemeiſters zu dem Bräutigam V. 10. umſtändlich erzählt, jeden Verdacht einer Colluſion abwehren will. Die Worte *πᾶς ἄνθρ. — ἐλάσσω* haben etwas Proverbielles, eine allgemeine Sitte bezeichnend. Allein bis jetzt fehlt es an allen anderweitigen ſicheren Zeugniſſen für die Allgemeinheit dieſer uns fremden Sitte [1]). Der ſprüchwörtliche Charakter aber macht unnöthig, ſich mit dem doch immer relativen *ὅταν μεθυσθῶσι* zu quälen, um die Geſellſchaft, in der Jeſus war, von dem Vorwurfe der eigentlichen Trunkenheit zu befreyen.

V. 11. Merkwürdiger Weiſe endet mit der Verwunderung des Speiſemeiſters die Erzählung. Der Eindruck auf die Gäſte wird gar nicht bemerkt, ſondern nur der Erfolg bey den Jüngern. Mit dieſem Wunder in Kana machte Jeſus den Anfang ſeiner *σημεῖα* überhaupt [2]). Dieß ſagen die Worte; nicht, wie Dr. Paulus meint, daß es das erſte von den in Kana verrichteten geweſen ſey. Denn obwohl 4, 46 ff. ein zweytes zu Kana erzählt

1) S. Stuckii Antiquit. conviv. lib. 3. cap. 11. p. 533., wo eben nur unſre Stelle angeführt wird. Wetſtein führt jedoch an: Martial. 1, 26. Plin. H. N. 14, 14., und eine Stelle aus Cassius Iatrosophista, der die Sitte der Alten wunderlich genug ſo erklärt, *διατί οἱ μεθύσοι φαῦλον οἶνον ἡδέως πίνουσι; ὅτι οἱ πολυπότοι ἀδρόποροί εἰσιν. Διὰ μεγάλων οὖν πόρων ὁ λεπτὸς κἀλλιστος οἶνος χωρὶς ἀντιλήψεως ἀνατρέχει, ὁ δὲ φαῦλος παχὺς ὢν ἵσταται καὶ μένει, καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ ἡδονὴν τότε δοκεῖ παρέχειν.* Aber höchſtens die Stelle des Plinius kann hier in Betracht kommen, wo von Cato erzählt wird, er habe, als er nach Spanien geſchifft ſey, geſagt: non aliud vinum bibi, quam remiges: in tantum dissimilis istis, qui etiam convivis alia, quam sibimet ipsis, ministrant, aut procedente mensa subjiciunt. Aber dieß ſcheint doch eben nur eine Ausnahme geweſen zu ſeyn.

2) *Τὴν* vor *ἀρχὴν* laſſen AB 1. und Orig. weg. Hiernach Lachmann. Schon wegen der ſcheinbaren Unregelmäßigkeit verdient die Auslaſſung den Vorzug. Aber es ſcheint mir, daß Joh. das Demonſtrativum als Subjectbegriff gedacht hat, und das Subſtantiv als Prädicat. In dieſem Falle iſt's Regel, daß der Artikel fehlt, vergl. Winers Grammat. S. 104. und Kühners Grammat. Bd. 2. S. 133. Dieß Wunder machte Jeſus zum Anfang der Wunder. Steht der Artikel, dann ſo: Einen ſolchen oder dieſen Wunderanfang machte Jeſus.

wird, ſo theilt ſich doch dieſes gewiſſermaßen zwiſchen Kana und Kapernaum, und Joh. nimmt ſelbſt 4, 54. das δεύτερον σημεῖον in einer weiteren Beziehung, indem er ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν hinzufügt. Unter den σημείοις verſteht Joh. beſtimmt Zeichen, Offenbarungen, Machtwerke (δυνάμεις) der göttlichen δόξα Jeſu. Der Begriff der δόξα iſt von Joh. 1, 14. ſo beſtimmt gefaßt, daß ganz unmöglich iſt, mit Dr. Paulus darunter die Vortrefflichkeit oder Vorzüglichkeit überhaupt, oder die freye Humanität Jeſu insbeſondere, wonach er auch Scherz verſtand, zu verſtehen, wiewohl diejenigen auch Unrecht haben, welche die δόξα ſchlechthin auf die Wunderkraft als ſolche beziehen. Das σημεῖον macht auf die Jünger den Eindruck, daß ſie jetzt erſt beſtimmt an den Sohn Gottes, den Meſſias, glauben, oder, da ſie doch damit ſchon angefangen hatten, und bereits als Jünger erſcheinen 1, 35 ff., in dem angefangenen Glauben an ſeine Meſſiaswürde geſtärkt wurden.

Man kann nicht leugnen, daß dieſe Wunderhandlung zu denen gehört, bey denen auch der gläubigſte Verſtand bedeutende Schwierigkeiten findet, wie er ſie ſich im Zuſammenhange mit den übrigen Wundern Jeſu denken ſoll.

Die Wunder Jeſu haben ihrem Weſen nach theils eine gewiſſe Analogie mit dem Natürlichen, theils einen würdig entſprechenden ethiſchen Zweck und eine angemeſſene Veranlaſſung. Eben hierin liegt ihr kanoniſcher Charakter und der innere Grund ihrer Glaubwürdigkeit. Es iſt unſere Pflicht, bey jedem einzelnen Wunder zu fragen, ob und in wiefern es dieſem apologetiſch allein zu rechtfertigenden Begriffe [1]) entſpricht.

1) Selbſt der neueſte Vertheidiger des abſoluten Wunders, Dr. J. Müller, de miraculorum J. Chr. natura et necessitate P. 1. 1839. 4., geſteht doch am Ende eine höhere Natürlichkeit und Zweckmäßigkeit zu, daß das miraculum apertum ſey a parte superioris ordinis. Vergl. m. Anzeige in d. G. G. A. 1839. St. 201 - 203.

Wenn Jesus z. B. Kranke heilt, Todte erweckt, so hat selbst die letzte Art des Wunders ein entsprechendes Analogon im Natürlichen und wird dadurch denkbar. Aber wenn er Wasser in Wein verwandelt, was für ein Analogon im Natürlichen bietet sich dar? Augustin sagt: Ipse fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus. Sicut enim, quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere domini, sic et quod nubes fundunt in vinum convertitur ejusdem opere domini. Illud autem non miramur, quia omni anno fit; assiduitate amisit admirationem [1]). Dieß ist allerdings eine Analogie, aber man kann doch dem Dr. Strauß [2]) nicht ableugnen, daß sie sehr unvollkommen ist, da man sich genöthigt sieht, einen beschleunigten Natur- und Kunstproceß zugleich anzunehmen, bey der größten Unvollständigkeit der natürlichen Elemente und Bedingungen, wodurch das Natürliche in dem Wunder für uns ein Minimum wird. Dr. Neander [3]) weist auf die Analogie der Mineralquellen hin, in denen durch Naturprocesse die Kraft des Wassers potenzirt wird. Aber auf diese Weise wird doch nur das Schema von verborgenen schöpferischen Kräften und Processen der Natur gewonnen, wodurch wir das Factum eines solchen Wunders trotz der Unbegreiflichkeit als einen schöpferischen Akt in den Tiefen der Natur und des Geistes zu rechtfertigen vermögen. Weiter möchten wir auf diesem Wege wohl schwerlich kommen.

Es stört mich nicht, daß Jesus den Ernst des Wunders in die Heiterkeit einer Hochzeitsgesellschaft mischt. Dem Charakter des Herrn ist es angemessen, den Ernst des Lebens mit seiner Heiterkeit zu verknüpfen und diese durch jenen zu heiligen. Das aber befremdet, daß ein

1) Eben so Chrysostomus Hom. 22. zu V. 7. und Ammonius in der Catene.

2) S. Leben Jesu Bd. 2. S. 235 ff.

3) Leb. J. S. 373. 3te Aufl.

ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geſelligen, wenn auch nicht gerade verſchwenderiſchen Leben, die auch anderweitig beſeitigt werden konnte, dazu dient, ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. So ſcheint die würdig entſprechende Veranlaſſung zu fehlen. — Aber ſcheint ſie nicht auch Matth. 17, 29 ff. in dem Wunder mit dem Stater im Munde des Fiſches, und faſt auch bey dem Wandeln Jeſu auf dem See Genezareth Joh. 6, 16 ff. zu fehlen? Selbſt die Verwünſchung des Feigenbaumes (Mark. 11, 11 ff.) hat etwas Befremdendes, wenn hier nicht eine ſymboliſche Bedeutung angenommen wird. In unſerer Stelle bin ich aber nicht im Stande, etwas Symboliſches zu finden. Oder ſollte Olshauſen Recht haben, wenn er meint, dieß Wunder der Heiterkeit habe eine ſymboliſche Beziehung darauf, den Contraſt zwiſchen dem ſtrengen Bußernſte des Täufers und der heiteren Freude Chriſti zu vermitteln? Dieß iſt offenbar zu weit hergeholt und liegt zu wenig im Ton der Erzählung.

Es fehlt unſrem Wunder zwar nicht an einer entſprechenden, dem Reiche Gottes unmittelbar angehörenden Wirkung. Der Glaube ſeiner Jünger wird dadurch geſtärkt. Aber hat das Wunder, von dem doch alle hörten, nicht gleichen Eindruck auf alle Gäſte gemacht? Man kann ſagen, Johannes, wie er z. B. 6, 22 ff. die Wirkung des Wunders gar nicht angebe, ſo gebe er hier die volle Wirkung nicht an, und hebe wegen 1, 52. nur die Beziehung des Wunders auf die Jünger hervor. Es wäre wenigſtens ſehr übereilt und ſomit unrichtig, daraus ſchließen zu wollen, daß außer den Jüngern Niemand von der Geſellſchaft an ein Wunder gedacht habe, und das Factum deßhalb überhaupt verdächtig ſey.

Ich bekenne aber offen, daß alle von mir angeregten Bedenklichkeiten mich nicht beſtimmen können, die Glaubwürdigkeit der Erzählung in Zweifel zu ziehen, weil mir das Zeugniß des Johannes, ſo lange die Authentie ſeines

Evangeliums feſtſteht, auch ohne die Beyſtimmung der Synoptiker, zu mächtig iſt. Jeder Verſuch, aus dem Wunder irgendwie eine natürliche und gewöhnliche Geſchichte zu machen, ſcheitert an der Beſtimmtheit der Worte, an dem Zuſammenhange und Ernſte der Erzählung [1]). Eben ſo wenig kann ich dem neueren Geſchmack huldigen, unſere Wundererzählung aus einer mißverſtandenen Parabel über die anfangs unſcheinbare, waſſerartige und doch am Ende weinkräftige Wirkſamkeit Jeſu, die je länger je mehr ſich wunderbar enthüllen werde, ganz entgegengeſetzt der ſprüchwörtlichen Rede des Speiſemeiſters V. 10., der eigentlichen Pointe der Erzählung, zu erklären [2]), oder ſie als einen analogen altteſt. Erzählungen, wie 2 Moſ. 14, 23 ff. 7, 17 ff. 2 KK. 2, 19. oder gar Griechiſchen Mythen, wie der Verwandlung des Waſſers in Wein durch Bachus nachgebildeten Mythus aufzufaſſen [3]). Beyde Arten der Verſtändigung haben, abgeſehen von den allgemeinen Principien in der Behandlung der neuteſt. Geſchichte, weder im Einzelnen, noch im Tone des Ganzen der Erzählung, irgend einen erweislichen Anknüpfungspunct. Für einen Mythus hat die Erzählung zu viel hiſtoriſche Enthaltſamkeit, und zu wenig Idealiſches und Symboliſches. Die Aehnlichkeit des Griech. Mythus hätte eher abſchrecken, und die altteſt. Vorbilder eher auf etwas Anderes führen müſſen. Liegt nicht irgend ein hiſtoriſches Factum zum Grunde, ſo iſt die Entſtehung der Erzählung unbegreiflich. Eine Parabel

1) S. Heubner: Miraculorum ab Evangelistis narratorum interpretatio grammatico-historica, asserta contra eos, qui e naturae causis illa deducere conantur et ab ipsis scriptoribus sacris deducta esse affirmant. Wittenb. 1807. p. 13 sq. und Flatt: Ueber das Wunder der Verwandlung von Waſſer in Wein Joh. 2, 2 ff. in Süßkinds Magazin St. 14. S. 73 ff., wo die verſchiedenen Verſuche der natürlichen Erklärung angegeben und beurtheilt werden. Vergl. außerdem wegen der Litteratur Haſe's Leben Jeſu S. 67.

2) S. Weiße a. a. O. B. 2. S. 200 ff.

3) S. Strauß a. a. O. S. 249 ff.

der Art aber, wie ſie ſich Weiße denkt, würden die Apoſtel und evangeliſchen Erzähler ſo gut verſtanden haben, wie wir, vergl. Matth. 9, 15 f.

So muß ich auch nach den neueſten Verhandlungen [1]) erklären, daß in Betreff dieſer und ähnlicher Wundererzählungen, wo die Analogie des Natürlichen ſo ſehr zurücktritt, die hermeneutiſche Theorie ſchwankend und im Streite bleibt, wenn auch die dogmatiſche längſt abgeſchloſſen wäre. Nur das ſcheint mir feſtzuſtehen, daß wir unter den Wundern im Leben Jeſu gehörig unterſcheiden, und die Abſtufungen des Natürlichen und ſtreng Wunderbaren darin nicht unbeachtet laſſen dürfen. Bey dieſem und ähnlichen Wundern werden dem aufmerkſamen, gläubigen Leſer Fragen und Bedenklichkeiten immer wieder kehren, bis es Gott gefällt, durch weitere Entwicklungen des Chriſtlichen Denkens und Lebens die Löſung ſolcher Räthſel aus der Natur und Geſchichte zu allgemeiner Befriedigung herbeyzuführen.

V. 12. Kapernaum lag am See, Kana dagegen ſüdweſtlich in einer höheren Gegend, daher *κατέβη*. Die chronol. Angabe *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν* [2]) *οὐ πολλὰς ἡμέρας* iſt zwar unbeſtimmter, als die bisherigen, aber man ſieht doch auch darin das Streben des Evangeliſten, die Zeitverhältniſſe genauer anzugeben. Das nahe Oſterfeſt geſtattete der Familie und der Jüngerſchaft keinen längeren Aufenthalt. War die Familie vielleicht ſchon auf dem Feſtzuge, und nahm die Hochzeit mit? Wie kommen ſie ſonſt alle nach Kapernaum? — An dieſer Stelle wenigſtens iſt kein Grund, die *ἀδελφοὶ* nicht für Brüder im engeren Sinne zu halten. Die Paralleliſirung dieſes Aufenthaltes in Kapernaum mit dem von Luk. 4, 23. angedeuteten, hat

1) Vergl. zu den bisher genannten Krabbe Vorleſung. über das Leben Jeſu S. 189 ff.

2) Dieß iſt die innerlich wahrſcheinlichere und durch die Auctoritäten am meiſten empfohlene Leſeart. Origenes hat, ſo oft er genau citirt, *ἔμεινεν*.

viel für ſich, aber keine Sicherheit, um weitere chronologiſche Ausgleichungen zwiſchen Joh. und den ſynoptiſchen Evangeliſten darauf zu bauen.

II, 13. — 22.

Die Meſſianiſche Tempelreinigung am Paſchafeſte.

V. 13. und 14. *Καὶ* V. 13. drückt nach Hebr. Art eben nur die Aufeinanderfolge der beyden Zeitmomente V. 12. und 13. aus. Obwohl in der Nähe des Paſchas der Grund liegt, warum die Geſellſchaft nicht länger in Kapernaum verweilte, ſo bezeichnet doch *καὶ* weder ein Cauſal- noch ein Erklärungsverhältniß der Sätze. Johannes knüpft die Austreibung unmittelbar an die Ankunft Jeſu an. Wenn man deßhalb vermuthet, Jeſus habe bey ſeinem erſten Auftreten in Jeruſalem vor allem den Tempel gereinigt, ſo iſt die ſynoptiſche Parallele Matth. 21, 12 ff. Mark. 11, 15 ff. Luk. 19, 45 ff. dieſer Vermuthung ſehr günſtig, wiewohl dort das chronologiſche Verhältniß im Allgemeinen ein anderes iſt. Die Handlung ſelbſt hat etwas, wodurch ſie ſich eignet, aller andern Meſſianiſchen Thätigkeit im Tempel voranzugehen. Sie kündigt einen Reformator in einem beſondern Style an und erregt die Aufmerkſamkeit auf eine ſo einſchneidende Weiſe, daß den Juden nicht möglich war, ihn unbeachtet zu laſſen. Ich finde darin nichts der Weisheit und Beſonnenheit Jeſu Widerſprechendes.

Unter *ἱερὸν* iſt zunächſt der Tempel im Allgemeinen zu verſtehen. Der beſtimmte Ort aber iſt der Vorhof der Heiden *τὸ ἔξωθεν ἱερὸν*, die äußerſte Umgebung des Tempels (*ναός*). Hier war der ſogenannte Tempelmarkt [1])

1) Vergl. Lightfoot zu Matth. 21, 12., der aus Hieros. Jom. tobb. fol. 61, 3. folgendes anführt: Veniens quadam die Bava ben Buta in atrium, vacuum pecoribus illud reperit. — — Accersivit ter mille oves ex ovibus Kedar, et post examen, an absque labe essent, eas induxit in montem domus הר הבית, d. i. der Vorhof der Heiden.

mit ſeinen verſchiedenen חֲנֻיּוֹת (Buden). Leider haben wir über dieſen Tempelmarkt überhaupt kein älteres, deutlicheres Zeugniß, als unſere Stelle. Im alten Teſtamente finden wir keine Spur davon. Erſt ſeit dem Exile ſcheint er entſtanden zu ſeyn, vielleicht anfangs nur, um den auswärtigen, beſonders ausländiſchen Beſuchern des Feſtes das Anſchaffen geeigneter Opferthiere [1]) zu erleichtern, ja überhaupt möglich zu machen. Daher die Verkäufer von Ochſen, Schafen und Tauben. Auch Salz und Mehl zu den Opfern wurde verkauft. Wozu die Wechsler mit ihren τραπέζαις (Geldtiſchen) [2]), (κερματισταὶ oder κολλυβισταί)? Wahrſcheinlich wegen der Tempelſteuer. Dieſe Abgabe war uralt, Exod. 31, 13 ff. Aber erſt ſeit dem Exile, wo überhaupt erſt geprägtes Geld üblich wurde, ſcheint, weil man die im bürgerlichen Verkehr geltenden, ausländiſchen (Griech. und Röm.) Münzen nach dem Buchſtaben des Geſetzes Exod. 31, 13 ff. im Tempel nicht annahm, ſondern fortwährend den heiligen Seckel verlangte, das Wechſelgeſchäft bey der Entrichtung der Abgabe entſtanden zu ſeyn. Beſonders für die auswärtigen Juden war es eine große Erleichterung, den heiligen Seckel im Tempel ſelbſt einwechſeln zu können. Nach Matth. 17, 24 ff. ſcheint, daß die Abgabe auch außer Jeruſalem eingefordert

---

1) S. die vor. Anmerk.

2) Euthymius: κερματισταὶ δὲ οἱ καταλλάκται, οὓς ὁ Ματθαῖος κολλυβιστὰς ὠνόμασεν, (aber auch Joh. hat dieß Wort V. 15.,) ὥσπερ δὲ κόλλυβος ὁ ὀβολὸς οὕτω καὶ κέρμα, ἡ σωρεία τῶν τε ὀβολῶν καὶ τῶν καταλλασσομένων λεπτῶν. Κέρμα, der Singular wie hier, gehört der ſpäteren Sprache an. Die Attiker gebrauchten nach Pollux IX, 87. regelmäßig den Plural. Daher haben auch die Codices K L und Origenes τὰ κέρματα in unſrer Stelle. — Theophylakt bemerkt: κολλυβισταὶ δὲ εἰσὶν οἱ τὰ λεπτὰ νομίσματα πωλοῦντες ἤτοι τοὺς νούμμους· κόλλυβος γὰρ λέγεται τὸ λεπτὸν νόμισμα παρ' Ἕλλησι, ὃ Ῥωμαῖοι νοῦμμον ὀνομάζουσι. Κέρμα iſt nach der Etymologie und dem Sprachgebrauche die Scheidemünze; κόλλυβος ſcheint urſprünglich daſſelbe zu bedeuten, nachher aber beſonders von dem Agio gebraucht zu ſeyn.

und bezahlt werden konnte [1]). Aber das Regelmäßige war wohl, sie in Jerusalem, bey dem Tempel selbst zu entrichten [2]). Nach späteren Notizen war der gewöhnliche Zahlungstermin von dem 15ten bis zu dem 25sten des Monats Adar (März) [3]). Indeß scheinen besonders die Auswärtigen auch erst am Pascha (im April) bezahlt zu haben. So erklärt sich, wie gerade am Pascha der Vorhof der Heiden mit Wechseltischen besetzt ist.

Ob der Tempelmarkt ursprünglich nur in der Nähe des Tempels gewesen, und sich erst nach und nach in den Vorhof der Heiden hereingezogen hatte, weiß man nicht. So wie er jetzt war, muß darin eine unwürdige Vermischung des Gottesdienstlichen und Weltlichen gelegen haben. Besonders scheint das Wechselgeschäft mit dem unvermeidlichen Wucher im Tempel Christo anstößig gewesen zu seyn. Man will Spuren haben, daß die Priester und Leviten sich bey dem Markte einen besonderen Gewinn zu machen suchten [4]). Störte nun außerdem vielleicht das

1) Nach Tract. Schekalim Cap. 1. §. 3. wurden die Tische der Einnehmer des Seckels am 15. Adar in der Provinz מדינה aufgeschlagen und am 25sten d. M. im Tempel, s. 2, 1.

2) S. Joseph. Archaeol. 18, 9. 1.

3) S. Tract. Schekalim (Mischna II. 4.). Die Hauptschrift darüber ist Schekalim tr. talm. de modo annuaque consuetudine, siclum mense Adar offerendi, de nummulariorum officio, collybo, aerarii sacri reditibus, expensis etc. lat. et perpetuo commentario illustr. a. Joan. Wulfero. Norimb. 1680. 4. Vergl. auch Jo. Henr. Othonis Lexicon rabbinico - philologicum. ed. Just. Fr. Zachariae. Altonae et Kiloniae 1757. 8. p. I - LIV. Damit aber ist zu vergl. Paulus Commentar zu Matth. 17, 24 ff. und 21, 12 ff. Beachtenswerth ist, daß κόλλυβος auch in die Rabbinische Sprache aufgenommen ist קלבון s. Tract. Schek. 1, 6. u. a. Es wird hier so seltsam gebraucht, daß man, um sich zurecht zu finden, dankbar die Bemerkung von Maimonides annimmt: Quandoquidem unusquisque opus habeat hemisiclo, ille qui illum solvere cogitat, adit trapezitam et permutat unum siclum in duos dimidios et dat ipsi aliquid superabundans super siclum (Agio) i. e. pro labore permutationis, et illud superabundans vocatur collybus.

4) S. Paulus Commentar 3. S. 108 ff.

Geräuſch die Andacht in den nahen Vorhöfen, ſo lag es gewiß in dem Meſſianiſchen Berufe Jeſu, ſich dem Unweſen zu widerſetzen.

V. 15. 16. Die Handlung hat den Charakter der Heftigkeit und Gewalt. Mit einer Strickpeitſche treibt er die Thiere hinaus ſammt ihren Verkäufern, das Wechſelgeld ſchüttet er aus, indem er die Tiſche, worauf es lag, umſtieß. Vielleicht iſt er gegen die Taubenverkäufer, welche vorzugsweiſe den Armen dienten, etwas milder. Um ſeiner Handlung auch das deutende Wort zu geben, ſagt er: Macht das Haus meines Vaters (den Tempel Pſ. 69, 10. Eſ. 56, 7.) nicht zu einem Kaufhauſe! Wie die Jünger V. 17. darin eine Handlung des heftigſten Eifers finden, ſo iſt es auch vergebens, durch allerley Milderungsverſuche an den Ausdrücken der Erzählung die Handlung ſelbſt zu mildern, ein Beſtreben, welches aus einer einſeitigen Auffaſſung der Milde Jeſu hervorgegangen iſt. Jeſus handelt hier im Meſſianiſchen Berufe. Nach Maleachi 3, 1 – 3. erwartete man von dem Meſſias eine Reinigung des Tempels und des Cultus. Es war in der Ordnung, daß die Meſſianiſche Reform damit anfing, den augenſcheinlichſten Mißbrauch zu heben. Erinnerte die That überhaupt an Maleachi 3, 1 ff., ſo lag in dieſer Beziehung zugleich eine Rechtfertigung des heiligen Zornes und der ſchnellen Gewalt, womit Jeſus verfuhr. Zugleich erſchien die That als ein σημεῖον, nemlich als ein Merkzeichen, daß der Meſſias erſchienen ſey, ſ. V. 17. — Jahrhundertlangen Mißbrauch hebt der Gewaltige! — Die Leute, welche ſeine reformatoriſche Gewalt zunächſt erfahren, ſcheinen ſich nicht zu widerſetzen. Darin finden die Alten ein Wunder; ohne ein ſolches ſey die That nicht zu begreifen und das Anſtößige der Gewaltthat nicht zu entfernen [1]). Aber kein

1) Origenes hält das Wunder für größer, als das auf der Hochzeit zu Kana, ja für ganz unmöglich, bey dem Buchſtaben der Geſchichte zu bleiben, Tom. 10. §. 16. Hieronymus zu Matth.

Unbefangener kann darin etwas Wunderbares finden. Das Urplötzliche, was die That Jesu zu haben scheint, schreckt und entwaffnet, mehr noch das Recht, was auf seiner Seite ist. Neuere [1]) haben die rechtliche Seite der That hervorgehoben, und, um sie zu erklären, sich auf das sogenannte Recht der Zeloten berufen. Aber als Recht wenigstens läßt sich der sogenannte Zelotismus auch aus Numer. 25, 11. nicht erweisen. Nur dieß läßt sich aus allem, was in der Israelit. Geschichte und den Schriften der Rabbinen darauf bezogen werden kann [2]), abnehmen, daß in dem Israelitischen Gemeinwesen der reformatorische Beruf, wenn er wirklich vorhanden war, höher stand, als das äußere Recht. Wo dieses geistlos geworden ist und in Unrecht verkehrt, da tritt das höhere Recht der göttlichen Wahrheit und Ordnung ein und begründet neue rechtliche Verhältnisse. Die Jünger selbst erklären sich V. 17. die That aus dem heiligen Eifer, aber sie setzen dabey den besondern reformatorischen Beruf des Messias voraus. Die Juden dagegen, welche den Messianischen Beruf nicht voraussetzen, fragen V. 18. nach der Legitimation zu einer solchen reformatorischen Handlung.

V. 17. Die Jünger scheinen sich gleich damahls aus Ps. 69, 10. die auffallende Handlung ihres Meisters erklärt zu haben. Wenn erst später, würde dieß Joh., etwa wie V. 22., bemerkt haben.

Der Psalm, dessen besondere historische Situation und Beziehungen nicht mehr klar erkannt werden können, ist das Gebet eines Frommen in der Gefangenschaft, der sich

21. erdichtet sich ein wunderbares, syderisches Strahlenfeuer in den Augen Jesu, um, wie er sagt, zu erklären, quae infinitus non fecisset exercitus. Aehnlich, nur nicht so stark, noch Lampe zu d. St.

1) So Seldenus, de jure nat. et gent. IV, 6.

2) S. darüber gegen Selden Saldeni Otium theol. IV. exercit. 1. §. 24.

wegen ſeines brennenden, verzehrenden Eifers für Jehova und ſein Haus von den Feinden ſeines Volkes verhöhnt und verſpottet fühlt. Das neue Teſtament enthält vielfache Meſſianiſche Anwendung des Pſalmes, der, wiewohl er keine bewußte Weiſſagung auf den Meſſias iſt, doch mancherley Typen auf denſelben und die Meſſianiſche Zeit darzubieten ſchien, ſ. 15, 25. 19, 28 – 30. (Röm. 15, 3. 11, 9. AG. 1, 20.). Dieſe typiſche Beziehung auf den Meſſias mag, wie auch unſere Stelle andeutet, zur Zeit Jeſu nicht ungewöhnlich geweſen ſeyn.

Statt der gewöhnlichen Leſeart κατέφαγε empfehlen die älteſten und bedeutendſten Zeugen bey Griesbach καταφάγεται. Jene Leſeart ſcheint durch Conformation des Joh. Textes mit der Alexandr. Ueberſetzung entſtanden zu ſeyn, vielleicht auch daraus, daß man das ἐμνήσθησαν als eine ſpätere Erinnerung der Jünger anſah. Die Form φάγεται findet ſich auch Jak. 5, 3. Apok. 17, 16. [1]).

Nicht die Folgen der That, die Gefahr, die daraus für den Erlöſer entſtand, am Ende gar der Tod — der Schluß des harten Kampfes, der mit dieſer That in dem Johanneiſchen Evangelium beginnt, — ſondern die That ſelbſt, der heftige und in ſofern verzehrende (aufreibende) Eifer iſt es, was die Jünger in jener Stelle vorbedeutet finden. Richtig ſchon Euthymius: καταφάγεται — ἀντὶ τοῦ αφόδρα περιλαβεῖ, καταφλέξει [2]).

V. 18. Von einer eigentlichen Antwort kann hier weder in Beziehung auf V. 17. noch auf V. 16. die Rede ſeyn. Aber ἀποκρίνομαι wird zuweilen im N. T. ſo ge-

1) Vergl. Winers Grammatik. S. 84.

2) Das אָכַל bezeichnet die auch nach Außen zerſtörende Kraft, z. B. des Feuers Deut. 4, 24., des Schwertes 2 Sam. 2, 26., des Zornes Pſ. 79, 5. 7. Hier aber iſt nicht die nach Außen hin zerſtörende, ſondern innerlich verzehrende Kraft, d. h. eben die innere Heftigkeit des Eifers gemeint. So gebrauchen auch die Griechen ihr ἐσθίειν und die Lat. ihr edere, ſ. Lampe zu d. St.

braucht, daß keine Frage, nicht einmahl eine Rede vorhergeht, worauf es irgendwie als ein Antworten bezogen werden könnte, z. B. Matth. 11, 25. Joh. 5, 17. Der classische Sprachgebrauch bietet nichts Aehnliches dar. Ganz entsprechend aber wird das Hebr. עָנָה so gebraucht, daß es das Anheben der Rede oder Wort nehmen überhaupt und schlechthin bezeichnet, vergl. Hiob 3, 2. (LXX λέγων) Jes. 14, 10. Zach. 1, 10. 3, 4. 4, 12. (LXX ἐπηρώτησα) Hohelied 2, 10. [1]). Unstreitig liegt der Hebräische Sprachgebrauch, durch die Alexandr. Uebersetzung vermittelt, im N. T. zum Grunde. Es scheint unmöglich, hier, 5, 17. Matth. 11, 25. durch Ergänzung irgend einer ausgelassenen Frage den strengen Begriff des Antwortens fest zu halten. Aber niemahls steht doch ἀποκρίνομαι im N. T., ohne daß die Rede durch irgend ein Voraufgegangenes veranlaßt oder bedingt wäre. So entsteht der allgemeinere Begriff einer durch eine Rede mit oder ohne Frage, oder eine That und Begebenheit irgendwie veranlaßten Rede. Matth. 11, 25 ff. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν sind es die traurigen Erfahrungen von dem Unglauben der Leute 11, 16 ff. 20 ff., welche dem Erlöser Veranlassung geben, nicht zu klagen, sondern Gott dafür zu danken, daß seine Lehre den Weisen und Verständigen dieser Welt verborgen sey u. s. w. Dieser Zusammenhang ist schwierig, aber Lukas 10, 21 ff. (ohne ἀποκριθεὶς) erzählt begreiflicher und wohl auch richtiger, daß die unmittelbare Veranlassung jener Rede eine freudige gewesen sey, nemlich die Rückkehr der siebenzig Jünger. Auf jeden Fall deutet ἀποκριθεὶς im Matth. auf eine in dem besonderen Moment (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, Matth., ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ Luk.) liegende bestimmte Veranlassung hin. Joh. 5, 17. enthält

1) In allen übrigen Stellen, wobey im Texte nichts bemerkt ist, hat die Alexandr. Uebersetzung ἀποκρίνομαι.

V. 16. die beſtimmte Veranlaſſung zur Erklärung Jeſu V. 17. In unſrer Stelle iſt der Zuſammenhang dieſer: Die gewaltſame That Jeſu (V. 15. 16.) konnte von den Juden (den Vorſtehern des Tempels, den Vornehmen des Volkes) nicht unbeſprochen bleiben, ſo werden ſie dadurch veranlaßt (ἀπεκρίθησαν) ihn zu fragen: Was für ein (legitimirendes) Zeichen (אות) weiſt Du uns auf (δεικνύεις) in Beziehung darauf, daß Du (ſo Gewaltſames) thueſt? Ὅτι iſt hier, wie 9, 17. 11, 47. Matth. 16, 8. Mark. 8, 17., explicativ gebraucht, Ausdruck der Beziehung worauf.

Unter dem verlangten σημεῖον kann nach V. 19. 22. und den damahligen Zeitvorſtellungen (vergl. 6, 30. Matth. 12, 38. u. a.) nur ein Wunder verſtanden werden. Einem Propheten, beſonders dem Meſſias, räumen ſie das Recht zu einer ſo ungewöhnlichen That des Eifers ein, aber der außerordentliche Beruf muß auf eine außerordentliche Weiſe, durch ein σημεῖον, legitimirt werden.

V. 19. Die Antwort Jeſu iſt nicht ohne ein gewiſſes Pathos, ein Reflex der That V. 15. 16. Er will ihnen ein Zeichen geben, aber in ſeinem Sinne. Brechet dieſen Tempel ab, τὸν ναὸν τοῦτον, ſagt er, und in dreyen Tagen werde ich ihn wieder aufrichten [1]).

Der Text enthält eine zwiefache Auslegung dieſer kurzen, dunklen Rede. Die Juden verſtanden ſie wörtlich V. 20., aber Johannes erklärt dieß für falſch. Er ſelbſt verſtand ſie mit den übrigen Jüngern ſpäterhin, nach der Auferſtehung Jeſu, von der Auferſtehung V. 21. 22.

Darin dem Johannes Recht zu geben, daß die Juden Jeſum falſch verſtanden, wird nicht ſchwer. Etwas ſo Abentheuerliches, ſo Zweck- und Geiſtloſes, wie das, was die Juden verſtehen, wer kann das Jeſu zumuthen? Ob

1) Ueber den Gebrauch des λύειν von dem Niederreiſſen eines Gebäudes, und des ἐγείρειν von dem Aufbauen, im claſſiſchen Sprachgebrauch, ſ. Kypke observatt. und Wetſtein zu d. St.

aber Johannes selbst ihn recht verstand, wenn er V. 21. sagt, mit dem ναὸν τοῦτον habe Jesus den Tempel seines Leibes gemeint?

Das Mißverständniß der Juden wäre nicht möglich gewesen, wenn Jesus nicht irgendwie auf das Tempelbaus hingewiesen hätte. Aber der buchstäbliche Sinn der Worte scheint selbst den Juden so abentheuerlich, daß sie ein solches Wunder für unmöglich halten, V. 20. Nicht zu gedenken, daß ihnen ein Niederreissen des Tempels nicht von Weitem in den Sinn kam, vergleichen sie nur, um den Unsinn fühlbar zu machen, die drey Tage, in denen Jesus den Tempel wieder aufrichten will, mit den sechs und vierzig Jahren seines Aufbaues [1]). Sie meinen mit dem ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος offenbar den Tempelbau des Herodes, den Umbau des von Serubabel nach dem Exile erbaueten Tempels, und rechnen die 46 Jahre von dem Anfang des Baues im 18ten (oder 15ten) Jahre der Regierung des Herodes mit den Unterbrechungen. Vollendet wurde der Bau erst unter Herodes Agrippa II., ἤδη δὲ τότε καὶ τὸ ἱερὸν ἐτετέλεστο, Joseph. Arch. 20, 9. 7. Aber wahrscheinlich war damahls der Hauptumbau des ναὸς vollendet [2]).

Johannes weiß, daß die Juden Jesum mißverstanden. Aber haben die Jünger die Rede damahls gar nicht verstanden? Oder wie verstanden diese ihn? Nach Mark. 14, 58., vergl. Matth. 26, 61. fehlte es vielleicht schon unter den Zuhörern nicht an solchen, welche das ὀξύμωρον

1) Bengel: Eo magis videntur sermonem Jesu ad literam accepisse, quia faber appellabatur. — Stupor saepe in malitia proficit. — Aber richtiger sagt Semler: Ego non invenio malitiam eorum, qui hic interrogabant.

2) Ueber die Hauptepochen des Baues siehe die Hauptstellen: Joseph. Archaeol. XV. 11. §. 1 - 6. B. Jud. 1, 21. 1. (Dort giebt er das 18te, hier das 15te Jahr der Regier. Herodes d. Gr. als Anfang des Baues an.) Archaeol. XIX, 7. 3. XX, 9. 7. Vergl. unter den älteren Schriften Lampe zu d. St., unter den neueren besonders Paulus Comment. zu u. St.

wenigſtens einigermaßen zu deuten vermochten, wofern dort das hier Erzählte gemeint iſt. Setzte Jeſus die Unterredung fort, ſo kann dieſe wenigſtens nicht unmittelbar dazu beygetragen haben, das kurze Wort zu erklären. Hätte Johannes daraus ſeine Deutung genommen, ſo würde er es irgendwie angedeutet, ja nach ſeiner Art nicht unterlaſſen haben, die Unterredung ſelbſt mitzutheilen.

Nach Johannes kurzer Erklärung hat Jeſus den Tempel ſeines Leibes gemeint. Alſo, muß man ſchließen, iſt λύσατε von der Tödtung, ἐγερῶ von der Erweckung zu verſtehen. Aber wie hat man ſich dann insbeſondere das ſchwierige λύσατε zu denken?

Indeß iſt bey aller Dunkelheit die Johanneiſche Erklärung doch die älteſte. Die Erklärung des Lieblingsjüngers, der zugegen war, ſcheint auch die authentiſche zu ſeyn. Auch ohne beſonderes theologiſches Intereſſe iſt es natürlich, ſie zu vertheidigen, was auch bis auf die neueſte Zeit geſchehen iſt. Selbſt die Socinianer, ſonſt wegen dogmatiſcher Scrupel geneigt, ſie zu beſtreiten, bemühen ſich doch, ſie zu vertheidigen. Aber der Vertheidigung bedurfte ſie von jeher gegen Bedenklichkeiten, welche ſchon den Kirchenvätern nicht fremd ſind.

Euthymius und Theophylakt halten für nothwendig, zu bemerken, daß λύσατε in Beziehung auf die Johanneiſche Deutung nicht als ſtrenger Imperativ zu nehmen ſey. Der erſtere ſagt: λύσατε δὲ εἶπεν, οὐ προτρέπων αὐτοὺς εἰς τὸν καθ' ἑαυτοῦ φόνον, ἀλλ' ὅπερ ἐγίνωσκεν, ὅτι δράσουσι, εἶπεν ἠθικῶς ἐν τοιούτῳ σχήματι λόγου: λύσατε δὲ, ἤτοι, καταστρέψατε εἰς γῆν, διαζεύξατε τῆς ψυχῆς, λύσατε τοῦ συνδέσμου! Dieß iſt indeſſen das Geringſte.

Wichtiger iſt die Bedenklichkeit, welche Chryſoſtomus äußert: τίνος οὖν ἕνεκεν οὐκ ἔλυσεν τὸ αἴνιγμα καὶ εἶπεν, ὅτι οὐ περὶ τοῦ ναοῦ λέγω τοῦτο, ἀλλὰ περὶ τῆς σαρκὸς τῆς ἐμῆς; Aber wenn er antwortet: ὅτι

οὐκ ἄν τὸν λόγον ἐδέξαντο, ſo wird ſich ohne nähere Erklärung wohl Niemand dabey beruhigen.

In der neueren Zeit ſind die Einwürfe [1]) bedeutender geworden. Sie ſind von der Art, daß ich trotz der ſcharfſinnigſten Vertheidigungen [2]) für unmöglich halte, die Johanneiſche Erklärung zu rechtfertigen. Die Hauptpuncte der Entſcheidung ſind folgende:

1. Der Ausdruck τὸν ναὸν τοῦτον weiſt in dem Zuſammenhange und unter den örtlichen Verhältniſſen, unter denen er geſprochen wird, zunächſt auf den Tempel hin. Hätte Jeſus ſeinen Leib gemeint, ſo hätte er dieß etwa durch beſtimmte Hinweiſung auf denſelben bemerklich machen müſſen. Das hat er auch wahrſcheinlich gethan, ſagen die Vertheidiger der Joh. Erklärung. Aber würden dann die nächſtſtehenden Juden nicht wenigſtens ſo viel gemerkt haben, daß vom Tempel gar nicht die Rede ſey? Iſt ihre Antwort irgend authentiſch, ſo bezeugt ſie die natürliche Beziehung der Worte Jeſu auf den ſichtbaren Tempel. In dieſer Hinſicht ſind ſie beſſere Zeugen, als die auf jeden Fall erſt ſpäter entſtandene Deutung des

1) Beſonders ſeit Forberg, Animadversiones in loca selecta N. T. Specim. 1. Jenae, 1797. 4., vergl. die Recenſ. in Schmidts Biblioth. für Kritik und Exegeſe d. N. T. Bd. 2. S. 334 ff., vorzüglich Henke, Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in evangelio suo et ipse interpres. 1798., wieder abgedruckt und erweitert in Pott. Sylloge Commentt. theologic. Vol. 1. p. 8 sqq. Gurlitt, Explicat. Ev. Joan. 2, 13. – 3, 13. Hamb. 1805. p. 7 sq. Paulus, im Commentar zu d. St., Bleek, Bemerkk. zu einzelnen Stellen des Evang. d. Joh. a. a. O. S. 442 ff.

2) Cramer, (Henr. Matth. Aug.) Specimen animadvers. in locum Joan. 2, 19 sq. S. V. Henkio dicatum. in Pott. Sylloge Vol. 1. p. 22 sqq. Storr in Flatts Magazin für chriſtl. Dogm. und Moral St. 4. p. 198 ff. Süßkinds Bemerkk. in Beziehung auf die Frage, ob Jeſus ſeine Auferſtehung beſtimmt vorhergeſagt habe, in Flatts Magaz. St. 7. S. 212 ff. Flatt, Symbolae ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in Evang. Joan. Tubing. 1807. 4. P. 1. p. 1 sqq. Kuinöl, Tholuck, Olshauſen, Meyer zu d. St. Kling, in d. theol. Stud. u. Kritik 1836. S. 127 ff.

Johannes, der eine beſtimmte Hindeutung Jeſu auf ſeinen Leib, wenn er denn irgend etwas gewußt hätte, zur Rechtfertigung ſeiner den Worten doch immer nur ſchwer ankommenden Auslegung nicht unerwähnt laſſen konnte. Statt deſſen giebt er V. 22. zu verſtehen, daß erſt das Factum der Auferſtehung ihm und ſeinen Mitjüngern die Beziehung auf den Tempel des Leibes klar gemacht habe.

2. Es iſt auffallend, daß Jeſus, ohne irgend eine beſtimmte Veranlaſſung im Geſpräch, ſtatt des einfachen Ausdrucks σῶμα den ungewöhnlichen ναὸς, und ſtatt σῶμα μου, τὸν ναὸν τοῦτον gebraucht. Man könnte ſagen, die ungewöhnliche Aufregung, vielleicht uns unbekannte Wendungen des Geſpräches hätten den feyerlichen, poetiſchen Ausdruck herbeygeführt. Auch iſt ſchon oft bemerkt worden, ναὸς für Leib ſey nicht ſo ungewöhnlich, die Hebräer nennten nicht ſelten den Körper eine Wohnung oder ein Zelt, z. B. Jeſ. 38, 12. (דּוֹרִי Mein Zelt wird abgebrochen), und wie der Apoſtel Paulus den Leib geradezu bezeichne, als einen Tempel des inwohnenden heiligen Geiſtes, 1 Kor. 6, 19. [1]), ſo ſage Philo, Gott habe aus dem reinſten Stoffe das Reinſte genommen und daraus den Menſchen (den menſchl. Leib) gebildet, οἶκος γάρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν, ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον [2]). Allein das Hebr., meine Hütte, mein Zelt, für Körper, iſt doch ziemlich entfernt. Auch wie Philo und Paulus reden, iſt zu verſchieden von unſrer Stelle. Es iſt unmittelbar verſtändlich, den Leib einen Tempel der vernünftigen Seele oder des inwohnenden heiligen Geiſtes zu nennen. Aber eben nur den Leib Chriſti ohne Weiteres einen Tempel Gottes zu nennen, iſt ſchwer zu ertragen. Oder ſoll der inwohnende Logos,

1) 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16. gehört gar nicht hierher, denn da wird die Chriſtl. Gemeinde ein Tempel Gottes genannt.

2) De opificio mundi §. 47. ed. Mangey 1, 33.

der eben Gott ſey, in dem in ναὸς verſteckten θεοῦ gedacht werden? Nicht einmahl dem Joh. möchte ich ſo etwas zumuthen, geſchweige dem Herrn. Unmotivirt und unerwartet fällt der bildliche Ausdruck hier wie aus der Luft. Statt einer näheren genitiviſchen Beſtimmung, macht das Demonſtrativum τοῦτον, durch ſeine natürliche nächſte Beziehung auf den Tempel, den alle ſehen, das Verſtändniß faſt unmöglich. Wie weſentlich irgend eine Genitivbeſtimmung bey ναὸς iſt, ſcheint Joh. V. 21. ſelbſt anzudeuten, indem er τοῦ σώματος, freylich als genitiv. appositiv. [1]) hinzufügt. Aber den Worten Jeſu kommt auch nicht die geringſte Hülfe der Art zu Gute.

3. Nach der Joh. Erklärung würde Chriſtus ſagen, daß er den zerſtörten Tempel ſeines Leibes nach drey Tagen wieder aufrichten, alſo ſich ſelbſt erwecken werde. Dieß aber iſt ſo ſehr gegen die Schriftanalogie, wonach nicht er ſelbſt, ſondern die Allmacht des Vaters ihn erweckt [2]), daß Johannes ſelbſt V. 22. nicht zu ſagen wagt: Nachdem er ſich nun ſelbſt von den Todten erweckt hatte, ſondern nach der Regel ſagt: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. Es handelt ſich hier nicht von einem bloßen Ausdrucke, ſondern von einem beſtimmten Begriffe. Jeſus hat als Meſſias die Macht, die Todten zu erwecken Joh. 5, 21 ff., er ſelber aber wird von den Todten erweckt durch Gott. Wo dieß nicht beſtimmt durch ἐγερθῆναι ausgedrückt wird, ſteht auch bey Johannes wenigſtens ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι 20, 9. Man kann freylich ſagen, wenn der Begriff der Selbſterweckung Jeſu der apoſtoliſchen Denkweiſe ſo völlig fremd geweſen wäre, wie denn Johannes dazu komme, die Worte Jeſu ſo zu verſtehen, ja ſage nicht Jeſus bey Johannes 10, 18. ſelbſt: Ich habe Macht, mein Leben zu laſſen und Macht, es wieder zu nehmen (καὶ ἐξουσίαν

1) Ueber dieſen Genit. appositiv. (ähnlich τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος Röm. 8, 25.) ſ. Winers Gramm. 335.

2) S. AG. 3, 15. 1 Kor. 6, 14. Kol. 2, 12. 13. u. a.

ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν)? — Allein, Jeſus kann in dieſer Stelle mit den Worten: ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν (τὴν ψυχήν μου) eben ſo wenig ſagen wollen, er erwecke ſich ſelbſt, als mit den Worten, ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, er habe die Macht, ſich ſelber das Leben zu nehmen. Nur dieß meint er, daß, wie er ſein Leben freywillig hingebe, er auch von Gott die Macht erhalten habe, es wieder zu empfangen, nicht ſich ſelbſt zu nehmen. Auf keinen Fall iſt dieſer Ausſpruch mit der herrſchenden Vorſtellung der Schrift, daß Jeſus von der Macht des Vaters erweckt wird, in Widerſpruch. Man beruft ſich auf 10, 30. und 5, 25. Aber die Machteinheit des Vaters und Sohnes und die göttliche Lebensfülle des letzteren gehören einer anderen Begriffsſphäre an, die man mit der hier betreffenden nicht vermiſchen darf, was Joh. ſelbſt auch nie thut. — Was aber den erſten Theil jenes Einwurfs betrifft, ſo ſcheue ich mich nicht zu erklären, daß, da Joh. die Rede Jeſu nur im Allgemeinen deutet und auf das Einzelne im Ausdruck und Begriff gar nicht eingehet, ihm der Widerſpruch zwiſchen dem Ausdruck ἐγερῶ αὐτόν und ſeiner Deutung entgangen ſeyn kann, was bey allegoriſcher Deutung, und eine ſolche haben wir hier, ganz in der Ordnung iſt.

4. Endlich aber, wie wenig zweckvoll und den Verhältniſſen entſprechend erſcheint die Rede Jeſu nach der Joh. Auslegung?

Die Juden verlangen ein legitimirendes σημεῖον ſeines Berufes zu der gewaltſamen Reform im Tempel. Was ſie auch ſonſt noch hinzugefügt haben mögen von heftigen Reden und Drohungen, auf keinen Fall haben ſie etwas gethan, was Jeſum zu der Vermuthung berechtigte, daß man ihn tödten wolle. Dieß würde Johannes bemerkt haben. Die Vertheidiger der Joh. Deutung halten für unſtatthaft, λύσατε in einem auffordernden Sinne zu nehmen, und ſind darin einverſtanden, daß ſich die

Worte nur auf die entferntere Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Todes Jesu durch die Hand seiner Feinde beziehen lassen. Ist die Joh. Deutung überhaupt richtig, so hat sie vielleicht Flatt[1]) am richtigsten so aufgefaßt und entwickelt: „Wenn Ihr Verächter des Heiligen in Eurer Verstocktheit und in Eurem Wahnsinn, die klarsten Beweise meiner Würde nicht anzuerkennen, so weit gegangen seyn werdet, diesen Tempel des heiligsten Gemüthes (?) zu zerstören, dann erst wird plötzlich etwas Unerhörtes geschehen, wodurch die Göttlichkeit meines Berufes in ihr vollstes Licht gestellt werden wird." Aber auch so erscheint die Rede Jesu zwecklos und den Verhältnissen widersprechend. Denn erstlich, lag weder in dem Betragen der Juden überhaupt, so weit wir es aus Johannes kennen, noch in ihrer besonderen Forderung V. 18. irgend ein Grund zu jener Anschuldigung, daß sie in ihrer Verachtung des Heiligen am Ende so weit gehen würden, ihn zu tödten. Er tritt ja eben erst öffentlich auf. Sie widersetzen sich seinem reformatorischen Werke an sich nicht, sie fordern nur eine Legitimation dafür. Je mehr dieß nach bestehendem Rechte und von ihrem Standpuncte in Ordnung war, desto weniger konnte ihnen Jesus daraus einen solchen Vorwurf machen, daß er etwas weissagte, oder vor etwas warnte, woran sie jetzt noch von fern nicht dachten. Zweytens, da Jesus auf die Forderung der Juden eingehet, wie konnte er ihnen ein Zeichen geben wollen, welches so hypothetisch und in weiter Ferne ihnen durchaus unverständlich seyn mußte, auch dann, wenn sie fähig und aufgelegt gewesen wären, seine Rede nicht buchstäblich zu verstehen? Wie oft auch Jesus in seinen Gesprächen mit den Juden eine überraschende Wendung nimmt, eine so zweckwidrige, durchaus unverständliche Antwort giebt er

1) Symbolae ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in Ev. Joannis. P. 1. p. 5.

nirgends. Man beruft ſich zwar auf Matth. 12, 37 - 42. Als die Phariſäer ein Zeichen von ihm haben wollten, ſchilt er ſie wegen dieſer verkehrten Zeichen- und Wunderſucht, und erklärt ihnen, es werde ihnen kein anderes Zeichen gegeben werden, als das des Jonas, welches der Referent Matth. V. 40. von der Auferſtehung Jeſu verſteht. Aber der Fall iſt ein ganz anderer. Jene fordern, nachdem ſie ſo viel Zeichen und Wunder geſehen hatten, ohne allen Grund und Zweck noch ein beſonderes Zeichen, hier aber hat die Forderung einen ganz natürlichen Grund. Dort ſcheint er das Zeichen für den Augenblick ganz verweigern zu wollen, hier nicht. Die Hinweiſung auf das ferne Zeichen der Auferſtehung ließe ſich dort einigermaßen erklären, hier iſt der Zuſammenhang entſchieden dagegen. Aber, — was das Wichtigſte iſt, — nach Luk. 11, 29 ff. ſpricht Jeſus dort gar nicht von ſeiner Auferſtehung, ſondern er verſteht unter dem σημειον Ἰωνᾶ das κήρυγμα Ἰωνᾶ, alſo die gegenwärtige Predigt des Evangeliums. Dieß halte ich für den authentiſchen Sinn. Und ſo wird jene Stelle eher eine Rechtfertigung, als eine Löſung für unſere Bedenklichkeit in dieſer Stelle.

Wie aber iſt nun, wenn weder Johannes noch die Juden Jeſum richtig verſtanden, das Wort zu verſtehen?

Der Tempel wird für Jeſum in dem Augenblicke Symbol, nicht ſeines Leibes, ſondern des Jüdiſchen Gottesdienſtes, ähnlich wie 4, 21. Dieß lag im Zuſammenhange der Handlung. Wenn nun Jeſus wörtlich ſagt: Brechet dieſen Tempel ab! ſo iſt dieß weder eine Aufforderung noch ein Wunſch [1]), ſondern höchſtens könnte in Beziehung auf die eben gerügte Entweihung des heiligen Ortes, welche

1) So Henke a. a. O. p. 15. Diruite vestrum hoc templum, utinamque jam sublatum esset hoc probrum et melioris disciplinae obstaculum! Allein Aufforderung wie Wunſch ſind wider die allgemeinen hiſtoriſchen Verhältniſſe der Stelle. So früh wenigſtens konnte Jeſus den Wunſch nicht äußern wollen.

Alle bisher geduldet, woran Alle bisher Theil genommen hatten, darin mittelbar, ein Vorwurf liegen, welcher zugleich Bedingung des Zeichens wird, welches Jesus ihnen geben will. So könnte folgender Zusammenhang der Rede gedacht werden: Wenn ihr so fortfahrt, den Tempel Gottes zu entweihen bis zur Zerstörung, so werde ich zum Zeichen meines reformatorischen Messiasberufs in drey Tagen den Tempel aufrichten, d. h. in kürzester Zeit den wahren [1]) Tempel Gottes, die neue messianische Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, vergl. 4, 23. Allein gegen diese Fassung spricht, daß nach Joh. 4, 21 ff. der Messianische Neubau auch ohne die damahlige Entweihung und die nachherige Zerstörung erfolgen sollte.

Es ist daher wohl richtiger, mit de Wette den imperativischen Vordersatz rein hypothetisch so zu fassen: Gesetzt, Ihr entweihetet nicht nur den Tempel, sondern brächt ihn, (statt ihn weiter zu bauen,) ganz ab, so habe ich die Macht, ihn in kürzester Zeit wieder aufzubauen, (geschweige das Unwesen im Tempel zu strafen.)

Diese Antwort war selbst in ihrer räthselhaften Art zweckvoll. Als Zeichen, gleichsam als Bürgen für seinen Beruf zu jener befremdlichen That stellt er in gnomischer Kürze und pathetischer Rede sein ganzes Messianisches Werk, welches ihm Gott befohlen, und womit er bereits angefangen hatte. Er hätte, wenn wir unsere Stelle in den Ton der verwandten 4, 21 – 24. übersetzen wollen, sagen können: Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, wo statt jenes Tempels sich ein neuer erhebt, der unsichtbare Tempel des göttlichen Reiches. So entspräche er der Forderung seiner Gegner, indem er sagen zu wollen scheint: Wie, Ihr fordert ein Zeichen, eine göttliche Beglaubigung? Hier ist sie, sie liegt in dem gesammten Messianischen

1) Johannes würde, wenn er auf diese Auslegung gekommen wäre, vielleicht gesagt haben, τὸν ἀληθινόν.

Werke, wodurch an die Stelle jenes ohnehin vielfach entweiheten Tempels ein neuer im Geiſte und in der Wahrheit geſetzt werden ſoll. Die Rede iſt, wenn auch nicht abſichtlich, doch unter den vorhandenen Verhältniſſen natürlich dunkel, verhüllt gleichſam in den möglichen Mißverſtand der buchſtäblichen Auffaſſung. Wer reif war, ihn zu faſſen, für den war ſein Wort unanſtößig. Für die, welche V. 20. antworten, wäre der klare Sinn ein für den Augenblick zweckloſer Reiz zur Verfolgung geworden. Die bildliche Rede bleibt ihnen als ein ὀξύμωρον, wie es Jeſus beſonders im Anfange ſeines Lehramtes liebt, verſchloſſen, und es iſt begreiflich, daß Jeſus für den Augenblick nichts thut, ihnen das Verſtändniß weiter zu eröffnen. Aber damit kann man die Joh. Deutung nicht entſchuldigen wollen, welche einen Sinn giebt, der den Juden immer verſchloſſen bleiben mußte.

Für dieſe Erklärung, welche, ſo viel ich weiß, in der neueren Zeit zuerſt Herder[1]) andeutete, der aber ſchon Origenes in ſeiner allegoriſchen Deutung der Stelle nahe war[2]), ſpricht noch beſonders Folgendes:

Der Ausſpruch Jeſu machte einen tiefen Eindruck, wie die That, worauf er ſich bezog. Die Juden hatten ihn wohl behalten, und verſchiedentlich zu deuten geſucht. Als es in dem letzten Proceſſe gegen Jeſus darauf ankam, einen beſtimmten Grund der Anklage auf den Tod zu haben, ſtellen ſie Zeugen auf, die ihn hatten ſagen hören nach Matth. 26, 61. *Δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ*

1) Chriſtl. Schriften. Dritte Samml. V. Gottes Sohn der Welt Heiland nach Joh. Ev. S. 135. Dann beſonders Henke a. a. O. Paulus, Bleek.

2) Tom. 10. §. 23 - 26. Er meinte, man könne unter dem σῶμα auch die Kirche verſtehen nach 1 Kor. 12, 27. Aehnlich ſagt Theodor in der Catene, es liege in dem Ausſpruche Jeſu auch dieß: *καὶ οὕτω ταῦτα μὲν τὰ πάλαι λυθήσεται καὶ καινή τις πολιτεία, ἅτε δὴ καὶ καινοῦ βίου, τοῦ μετὰ τὴν ἀνάστασιν κατευαγγελλομένου.*

θεοῦ, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν: nach Mark. 14, 58. Ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Unſtreitig beziehen ſich dieſe Ausſagen auf den Ausſpruch in unſerer Stelle. Aber jene Zeugen waren falſche, ihre Ausſagen nicht gleich. Falſch war ihr Zeugniß, weil Jeſus gar nicht geſagt hatte, daß er den Tempel niederreiſſen wolle, ungleich, vielleicht weil die einen den Ausſpruch faßten, wie Matthäus angiebt, die andern, wie Markus. Aber aus hiſtoriſchem Intereſſe ſcheue ich mich nicht, die Faſſung oder vielmehr Deutung der falſchen Zeugen bey Markus, wenn dieſer authentiſch berichtet, für wahrer zu halten, als die des Apoſtels. — AG. 6, 12 - 14. ſagen die gegen Stephanus aufgeſtellten Zeugen: ἀκηκόαμεν — αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον (den Tempel) καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Offenbar ebenfalls eine Anſpielung auf den Ausſpruch Jeſu in unſrer Stelle, woraus man zugleich ſieht, wie mit der Aufhebung des Jüdiſchen Tempels die Aufhebung des Jüdiſchen Cultus zuſammengedacht wurde.

Allein wir dürfen nicht verſchweigen, was gegen dieſe Auslegung eingewendet worden iſt. Die Haupteinwürfe ſind folgende:

1. Storr[1]) bemerkt, daß αὐτόν, da es auf τὸν ναὸν τοῦτον zurückgehe, eben ſo, wie dieſes, von der altteſtam. Religionsverfaſſung verſtanden werden müſſe; wenn aber dann Jeſus zu ſagen ſcheine, er wolle die altteſtam. πολιτεία, auch wenn ſie zerſtört wäre, wieder aufrichten, ſo ſey das weder Gottes noch ſeinen Abſichten gemäß geweſen. Allein wer kann nur zweifeln, daß es vollkommen zuläſſig iſt, αὐτὸν durch ἐγερῶ beſtimmt in

1) Flatts Magazin, St. 4. S. 199. Anmerk.

einem andern Sinne zu nehmen, als τὸν ναὸν τοῦτον? Nur der gemeinſame allgemeine Begriff des ναὸς bleibt in der zweyten Hälfte des Satzes, das Demonſtrativum tritt ganz zurück. Gerade in ſolchen kurzen Sätzen, die etwas von ὀξύμωρον haben, iſt eine ſolche Doppelſinnigkeit ganz in der Ordnung, vergl. Matth. 10, 30., wo das αὐτῆν in Beziehung auf ψυχὴ eben ſo ſteht.

2. Ἐν τρισὶν ἡμέραις, nach unſerer Auslegung proverbielle Formel für in kurzer Zeit, komme, ſagt man, in dieſer Art gar nicht vor. Allerdings ſind Hoſeas 6, 2. und Luk. 13, 32., worauf man ſich gewöhnlich beruft, nicht ganz entſprechend. Aber der Unterſchied iſt nicht ſehr groß, und etwas Proverbielles hat wenigſtens Hoſ. 6, 2., nach zwey Tagen und am dritten, gewiß, und iſt Ausdruck kurzer Friſt [1]). Irre ich nicht, ſo liegt wohl ſelbſt in der ſtehenden Formel von der Auferſtehung Jeſu ἐν τρισὶν ἡμέραις etwas Proverbielles, da die Rechnung der Tage doch nicht genau iſt [2]). Ich bin nicht abgeneigt, in unſerer Stelle eine Anſpielung auf Hoſ. 6, 1. und 2., wo die Schnelligkeit der göttlichen Hülfe, der göttlichen Aufrichtung ausgedrückt wird, anzunehmen. Aber, auch wenn nicht möglich wäre, den proverbiellen Sinn von ἐν τρισ. ἡμέρ. weiter zu beweiſen, ſo würde man doch Unrecht thun, deßhalb eine Auslegung aufzugeben, welche ſonſt hinreichenden Grund hat. Dabey kann auch das nicht in Verlegenheit ſetzen, daß man ſagt, Jeſus habe ja das neue Gebäude der vollkommenen Religion nicht in kürzeſter Zeit aufgerichtet, ſondern die ganze Zeit ſeines Lehramtes dazu gebraucht. Das proverbielle, verglei-

1) Vergl. Hitzig zu d. St.

2) Sollte nicht auch das Hebr. תְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם Exod. 5, 8. Ruth. 2, 11. 1 Chronik. 11, 2. u. a. und das ſeltſame שְׁלִישִׁים Prov. 22, 20., ſo wie die Formeln drey und vier in den Proverbien 30, 15. 18. Amos 1, 3. 6. u. a., und zwey und drey Jeſ. Sir. 23, 21. 26, 25. drey Dinge 25, 1. 3. — auf den proverbiellen Gebrauch der Formel in drey Tagen beſtimmt hinweiſen?

chungsweise gebrauchte ἐν τρισ. ἡμέρ. ist ja, wie Hos. 6, 2., durchaus relativ. Gerade durch die frappante Kürze der Zeit wird angedeutet, daß hier von etwas die Rede sey, worauf das gewöhnliche Zeitmaaß keine Anwendung leide. Nicht selten sucht Jesus durch einen hineingeworfenen Widerspruch sinnlicher Verhältnisse auf das geistige Verständniß seiner paraboliſchen Rede hinzudeuten.

3. Gewichtiger ist der Einwurf, daß Jesus unmöglich so früh, so gleich im Anfange seines Lehramtes auf die bevorstehende Aufhebung des Jüdischen Cultus und die Errichtung einer neuen geistigeren Gottesverehrung habe hinweisen können. Sage er nicht Matth. 5, 17–19., daß er nicht gekommen sey, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen? Er selbst beobachte die Ordnungen des alten Gottesdienstes und halte dazu an, Matth. 8, 4. Allein erstlich sagt Jesus ja nach unserer Auslegung nicht, er wolle den Tempel zerstören. Diejenigen, welche Mark. 14, 58. ihn so verstanden, waren eben deßhalb ψευδομάρτυρες. Allerdings lag der Untergang des alten Tempeldienstes in seinem Plane. Der neue Geist mußte die alten Formen zersprengen, aber nicht er wollte zerstören, sondern was nach Gottes Ordnung veraltet, ja durch die Sünde der Menschen fast schon zerstört war, das wollte er in einem höheren Sinne wieder herstellen. Sein Messianisches Amt setzt voraus, daß die alte Ordnung der Dinge, sofern sie der neuen widersprach, unwiderruflich dem Untergange geweihet war. In diesem Zusammenhange spricht er gleich zu Anfang: Erwartet statt des Alten, das Ihr selbst zerstört, von mir ein Neues! Was er hier in verhüllter Rede mit reformatoriſchem Zorne den Juden sagt, verkündigt er bald darauf der Samaritanerinn 4, 20 ff. mit klaren Worten. Zweytens, wenn er Matth. 5, 17 ff. sagt, er sey gekommen, Gesetz und Propheten zu erfüllen, so schließt dieß ja eben jenen Neubau des zerstörten Alten mit in sich. Denn daß er das

Geſetz in einem andern Sinne zu erfüllen gedenkt, als die Juden meinten, ſieht man ja deutlich aus der Fortſetzung der Bergpredigt 5, 20 ff. Allein drittens, wie er nicht nur der Größte im Himmelreich war, ſondern der Herr ſelbſt, ſo handelt er auch ganz ſo, wie er in Beziehung auf das reformatoriſche Amt Matth. 5, 19. vorſchreibt, er beobachtet die beſtehende Ordnung, aber ſo, daß der neue Geiſt, den er lehrt und mittheilt, von Innen heraus an die Stelle des Alten das Neue ſetzt. So zerſtört er zwar, aber nur indem er bauet.

4. Das Bedenklichſte bey unſerer Auslegung iſt, daß ihr die Auctorität des Evangeliſten entſchieden widerſpricht. Nicht nur als Zeuge, ſondern auch als Apoſtel, dem der Geiſt der Wahrheit zu Theil geworden, erſcheint Johannes für uns als authentiſcher Ausleger der Worte Jeſu. In dieſem Streite der Auctoritäten, der apoſtoliſchen und philologiſchen, iſt's dem Theologen natürlich, zunächſt an eine Ausgleichung [1]) zu denken. Aber es iſt kaum möglich. Olshauſen glaubt durch die Annahme eines von Chriſto ſelbſt gedachten Doppelſinnes helfen zu können, der nächſte Sinn der Worte für die Menge beziehe ſich auf den Tempel, die entferntere, innere Beziehung auf die Auferſtehung ſey den Jüngern zu künftigem Verſtändniß gegeben worden. Aber alle Berufung dabey auf die Art kurzer Räthſelworte und geiſtreicher Menſchen hilft hier nicht. Der zweyte Sinn war im Augenblicke der Rede auch für die Jünger zwecklos. Nur als die Kataſtrophe unvermeidlich nahete, konnte Jeſus davon zu den Jüngern ſprechen. Auch geiſtreiche Zweckloſigkeit dürfen wir Chriſto nicht zutrauen. Die Hauptſache aber iſt, Johannes läßt den er-

1) Schon Henke verſuchte eine ſolche vergebens: Sed quid si ipse Joannes verba magistri eodem sensu cepisset et reddidisset? *Τὸ σῶμα Χριστοῦ* saltem a Paulo saepe ecclesia Christi vocatur etc. Forsan igitur Joannes illud suum: haec Jesus de templo, corpore suo, vel de sui corporis templo accipi voluit de nova cultorum Dei societate brevi tempore congreganda.

ſten populären Sinn gar nicht gelten neben dem ſeinigen, ſondern ſchließt jenen als Irrthum der Juden aus. Alſo muß entweder Johannes Recht haben gegen die bisherige philologiſche Erörterung, oder dieſe gegen ihn. Wie nun aber, wenn wir die Auctorität des Apoſtels aufgeben für dieſen Fall, zerſtören wir da nicht überhaupt den theologiſchen Grund unſerer Wiſſenſchaft? Allein wir fragen dagegen: War denn jene Begeiſtigung der Apoſtel (Inſpiration), welche mit AG. 2. oder Joh. 20, 22. anfing, irgendwie eine magiſche, plötzliche Verwandlung ihres früheren Mißverſtehens in ein abſolut vollkommenes Verſtändniß alles Einzelnen, was ſie je von Jeſus gehört hatten? Gewiß nicht, ſo wahr es der Geiſt Chriſti war, der in ihnen waltete! Eben aus Chriſtlichem Princip haben wir alle Urſache, anzunehmen, daß die Apoſtel vermöge des Geiſtes, der in ihnen war, das Wort und Werk Chriſti allmählich und durch eigene Arbeit des Geiſtes immer tiefer und reiner auffaſſen lernten. Nur ſo wurde das Evangelium für ſie ein ſittliches Beſitzthum. Ihr Verſtändniß deſſelben war kein kümmerliches Hinaufklimmen vom Einzelnen zum Allgemeinen, ſondern umgekehrt, von dem Weſentlichen und Allgemeinen, dem neuen Lebensprincipe, welches das πνεῦμα ἅγιον ihnen gab, ausgehend lernten ſie je länger je mehr das Einzelne verſtehen und in Zuſammenhang bringen. So konnte es kommen, daß in jedem gegebenen Augenblicke auch für den Johannes immer noch Einzelnes im Leben und in der Lehre Jeſu zurückblieb, was er noch nicht völlig verſtand, während das Ganze, als ſolches, das Weſen, die Principien klar von ihm erkannt wurden. Es iſt alſo möglich, daß die ſpätere Chriſtliche Auslegung, ſofern ſie den Geiſt der apoſtoliſchen wahrhaft in ſich aufnimmt, durch philologiſche Kunſt dieſelbe im Einzelnen übertrifft. Die Auslegung der Worte und Werke Jeſu iſt eine unendliche, nie abſolut gelöſte Aufgabe. Die Apoſtel haben den Anfang

dazu gemacht, und den rechten Grund gelegt, den wir nie verlaſſen dürfen. Aber wenn doch ihr Anfang und Grund eben noch nicht die Vollendung iſt, ſo iſt unſere Pflicht, von jenem Grund und Anfang aus das Verſtändniß Chriſti im Einzelnen immer mehr zu vollenden ohne Furcht und Kleinlichkeit, aber mit aller Strenge der Wiſſenſchaft.

Dieſe Anſicht wird weder denen gefallen, welche eine handgreifliche, materialiſtiſche Conſequenz der freyen geiſtigen Bewegung von den feſten Principien der apoſtoliſchen Ueberlieferung aus vorziehen, und weil es ſchwer ſey, Geiſt und Fleiſch, Weſentliches und Unweſentliches zu unterſcheiden, lieber beydes vermiſchen, oder vielmehr jenes dieſem unterordnen, noch auch denen, welche, ohne jene Principien als unwandelbar anzuerkennen, nach Gutdünken Alles in der Schrift nach heute und geſtern deuten. Aber eben dieſen beiden Denkweiſen gegenüber beſteht nach den Grundſätzen unſrer Kirche das volle Recht der Chriſtlichen Freyheit und Gewiſſenhaftigkeit auch in der Wiſſenſchaft und Kunſt der Auslegung.

V. 22. Als nun Jeſus, meint Joh., von den Todten auferſtanden (alſo jenes prophetiſche Wort V. 19. eingetroffen war), da erinnerten ſich ſeine Jünger, daß er das (damahls) geſagt [1]), und (indem ſie es nun erſt verſtanden) glaubten ſie der Schrift und jenem Worte Jeſu [2]) (welche auf die Weiſe beyde erfüllt wurden, ſich bewährten). Unter der γραφὴ kann nach herrſchendem Sprachgebrauche nur die altteſtamentliche verſtanden werden, nicht, wie Dr. Paulus zu vermuthen geneigt war, der Aufſatz, der jene Erzählung enthielt. Aus 20, 9. ſieht man, daß

1) Nach berichtigtem Texte: ὅτι τοῦτο ἔλεγεν — ohne αὐτοῖς.

2) Lachmann lieſt, ſtatt der bekannten Attraction ᾧ, ὃν εἶπεν, nach BL und Origenes, der im Commentare auf conſtante Weiſe ὃν hat. Die Lesart ὃ Mt. B c. weiſt auch auf ᾧ hin. Schwerlich hat man ᾧ corrigirt, wenn urſprünglich ὃν ſtand.

auch nach Joh. die altteſtam. γραφή Weiſſagungen auf die Auferſtehung Jeſu enthielt, ſ. Luk. 24, 26. 27. 1 Kor. 15, 4. AG. 2, 24 – 32. Aber eine wörtliche Weiſſagung der Auferſtehung Jeſu ſucht man vergebens. Was AG. 2, 24 ff. von Petrus darauf bezogen wird, iſt rein typiſch. Auch beruft ſich Jeſus Luk. 24, 26 ff. wegen ſeiner Auferſtehung nicht beſtimmt auf einzelne Schriftſtellen. Wahrſcheinlich entſtand erſt aus dem apologetiſchen Bedürfniſſe der Apoſtel, die einzelnen Hauptmomente des Lebens Jeſu in der altteſtam. Schrift nachzuweiſen, das Beſtreben, theils Stellen, welche ganz im Allgemeinen von der Herrlichkeit oder Verherrlichung des Meſſias ſprechen, ſ. Luk. 24, 26., theils Stellen, wie vorzüglich Pſ. 16, 10., typiſch auf die Auferſtehung zu deuten.

In Beziehung auf das Verhältniß unſerer Erzählung zu der ſynoptiſchen Matth. 21, 12. 13. Mark. 11, 15. 16. Luk. 19, 45. 46. entſteht die Frage, ob die hier erzählte Tempelreinigung mit der von den Synoptikern am letzten Paſcha erzählten eine und dieſelbe ſey, oder nicht?

Bis auf die neueren Zeiten iſt herrſchende Anſicht, beyde Begebenheiten bey aller Aehnlichkeit für verſchieden zu halten. Lampe erwähnt zuerſt ſolcher, welche das Gegentheil behaupten [1]), aber es ſeyen ſehr wenige und

---

1) Crassam confusionem inducunt, qui historiam hanc eandem volunt esse cum illa, quae Matth. XXI. rel. — narratur, uti Camerarius et pauci forte alii. Camerarius aber wird ohne Grund beſchuldigt. Denn in der Notatio Figurar. zu Matth. 21. ſagt er nur: Quod nunc post istum celebrem introitum factum esse memoratur, id antea etiam fecisse Jesum significat Joannes, nimirum primo paschate. Nach Koecheri Analecta p. 1048. behauptete die Identität der Geſchichten (non contemnendis rationibus, ſagt Köcher,) der anonyme Verf. (Chr. Carl Meyer, Oberamtmann in Bockelo im Hannöverſchen) des Verſuchs einer mit Schrift und Vernunft übereinſtimmenden und erläuternden Ueberſetzung des N. T., nebſt vielen nöthigen Anmerkungen. Hannover 1753. 8. Theil 1. S. 388. (Es iſt nicht klar, ob der Verf. der Chronol. des Joh. oder den drey erſten Evangelien den Vorzug giebt.) Beſonders Engl. Harmoniſten des 18. Jhdts behaupten die Identität, ſ. Jos. Priestley Harmony of the Evan-

der Widerlegung gar nicht werth. Auf den erſten Anblick iſt in der That die Verſchiedenheit der Erzählungen groß genug, um auch die Begebenheiten für völlig verſchieden zu halten. Nach der ſynoptiſchen Erzählung geſchah die Tempelreinigung gleich nach dem letzten glänzenden Einzuge, alſo am letzten Paſcha, nach Johannes am erſten. Hier widerſprechen die Juden und es knüpft ſich daran ein weiteres Geſpräch, dort thut Niemand Einſpruch, und was ſich dort daran anſchließt, iſt ganz etwas anderes, als hier. Das Auffallende, was die Wiederholung der Handlung hat, ſcheint dadurch gehoben werden zu können, daß man ſagt, der Mißbrauch hatte ſich nach und nach von Neuem eingeſchlichen, ſo daß Jeſus die Handlung wiederholen mußte. Ja die Bemerkung von Grotius, daß Jeſus die reformatoriſche Handlung des erſten Paſchas gerade am letzten darum wiederholt habe, ut, in quo inceperat, in eo se desinere ostenderet, iſt blendend genug, um über das ſeltſame Spiel des Zufalles und die Frage, warum denn Jeſus, wenn der Mißbrauch nach dem erſten Angriffe nicht völlig verſchwand, ihn bis zum letzten Paſcha wieder ruhig duldete, oder warum der Mißbrauch gerade erſt am letzten Paſcha wieder hervortrat, einigermaaßen hinwegzukommen. Aber ich geſtehe, daß mich dieſe mehr witzige, als haltbare Löſung des Räthſels nicht befriedigt.

---

gelists. Lond. 1777. p. 104. und Zach. Pearce Commentary with notes on the 4 Evangelists etc. 1777. Vol. 1. 471 sq. Beyde aber geben der ſynoptiſchen Zeitbeſtimmung vor der Joh. den Vorzug. Die Hauptgründe dafür ſind: 1) So früh einen ſolchen gewaltſamen Act Meſſianiſcher Auctorität auszuüben, ſey der Beſonnenheit und Vorſichtigkeit Jeſu nicht gemäß. 2) Die Anklage der falſchen Zeugen Matth. 26, 60. 61. ſetze voraus, daß die Handlung, wobey jene Worte geſprochen ſeyen, noch nicht lange vorher vorgefallen ſey. 3) So früh habe nach den drey erſten Evangelien Jeſus ſeine Auferſtehung nicht vorhergeſagt. 4) Nach Luk. 23, 5. habe Jeſus nicht in Jeruſalem, ſondern in Galiläa zu lehren angefangen. — Prieſtley iſt kühn genug, zu behaupten, Joh. 2, 13 - 23. unterbreche den Zuſammenhang, ein Beweis, daß die Erzählung hier am unrechten Orte ſey.

War die reformatoriſche Handlung zwey Mahle nöthig, ſo war ſie es während der Lehrzeit Jeſu auch öfter. Die Handlung iſt von der Art, daß das zweyte Mahl eine Beziehung auf das erſte, eine Erinnerung daran, im höchſten Grade natürlich war. Haben die ſynoptiſchen Evangelien dieſe Beziehung nur nicht gewußt, oder zufällig übergangen? Um in dieſer dunklen Sache zu einer Entſcheidung zu kommen, hat man die doppelte Frage zu ſtellen, erſtlich, ob die Verſchiedenheit größer und weſentlicher ſey, als die Aehnlichkeit, oder umgekehrt, und zweytens, ob unter der Vorausſetzung der Verſchiedenheit der Begebenheiten die Aehnlichkeiten ſich leichter erklären laſſen, als unter der Vorausſetzung der Identität die Verſchiedenheiten?

1. Was die erſte Frage betrifft, ſo iſt offenbar das Aehnliche größer und weſentlicher. Nicht nur dieſelbe Handlung überhaupt unter denſelben Verhältniſſen, ſondern auch dieſelbe erklärende Rede. Nur iſt dieſe in den ſynoptiſchen Erzählungen beſtimmter als altteſtamentliches Schriftwort gefaßt, während ſie ſich bey Johannes nur in allgemeiner Anſpielung darauf hält. Aber dieſe Verſchiedenheit iſt unweſentlich, ja die Art, wie Johannes die Rede faßt, hat nach dem ganzen Charakter der Handlung mehr innere Wahrſcheinlichkeit. Die vollſtändigere Schriftrede in den drey erſten Evv. hat den Charakter ſpäterer Ausführung. Die bedeutendſte Abweichung liegt in der chronologiſchen Beſtimmung; weniger wichtig iſt die größere Kürze der Handlung in den ſynoptiſchen Erzählungen; ganz unweſentlich, daß Joh. dem austreibenden Herrn die Geiſſel in die Hand giebt, ihn die verſchiedenen Verkäufer verſchieden behandeln läßt, und der Austreibung der Käufer nicht gedenkt.

2. Aber alle dieſe Verſchiedenheiten laſſen ſich unter der Vorausſetzung der Identität der Begebenheiten genügend erklären, während bey der entgegengeſetzten Voraus-

ſetzung die Aehnlichkeiten immer etwas Unerklärliches behalten. Unleugbar iſt die Joh. Erzählung die vollſtändigere. Johannes erzählt manche kleinere Momente, welche der allgemeinen ſynoptiſchen Tradition entgangen ſind. Mark. 11, 16. καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ, könnte eine Ausmahlung der Handlung ſeyn, wie ſie Markus liebt. Das ἐξέβαλε — καὶ ἀγοράζοντας der ſynoptiſchen Evangelien iſt keine weſentliche Differenz, und kann zur Ungenauigkeit der Darſtellung gerechnet werden. Die Käufer könnten in dem Joh. πάντας ἐξέβαλεν verſteckt ſeyn, aber iſt es wahrſcheinlich, daß Jeſus auch die Käufer austrieb? Was aber die Hauptdifferenz, die der Zeit, betrifft, ſo müſſen wir dabey von dem allgemein anerkannten Reſultate der neueren Kritik ausgehen, daß die ſynoptiſchen Evangelien im Ganzen keine chronologiſche Reihefolge der Begebenheiten beobachten. Sie wiſſen nur von einem Paſchafeſte, auf welchem Jeſus in Jeruſalem war. Es ſcheint conſtanter Typus der allgemeinen evangeliſchen Tradition geweſen zu ſeyn, zuerſt mehr gruppenartig, als chronologiſch zuſammenzuſtellen, was Jeſus außer Jeruſalem in Galiläa gelehrt und gethan hat, ſodann die Leidensgeſchichte am letzten Paſchafeſte in Jeruſalem ſeit dem Einzuge zu erzählen. Die Geſchichte von der Austreibung des Kaufweſens aus dem Tempel hatte großes Aufſehn und tiefen Eindruck gemacht. Die Worte Jeſu λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον u. ſ. w. kamen bey ſeiner Verurtheilung zur Sprache. So mußte auch die Erzählung von der Tempelreinigung in die allgemeine evangeliſche (ſynoptiſche) Tradition aufgenommen werden. Aber wohin ſollte man ſie ſtellen? Zu den Galiläiſchen Geſchichten? Das ging nicht. Sollte man jene dadurch unterbrechen? Das wäre vielleicht geſchehen, wenn man bey der Anordnung ein genaueres chronologiſches Intereſſe gehabt hätte. Aber vielleicht war die genauere chronologiſche Beſtimmung des Factums in der Tradition ganz verſchwunden. Wie

dort die falſchen Zeugen nur im Allgemeinen ſagen, wir haben von ihm gehört, daß er geſagt hat, ohne zu beſtimmen wann, ſo ſcheint es auch in der allgemeinen Tradition nur geheiſſen zu haben, daß Jeſus einmahl am Paſchafeſte die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel getrieben habe. So chronologiſch unbeſtimmt, kam die Erzählung in die ſynoptiſche Leidensgeſchichte und fand hier den angemeſſenſten Platz gleich nach dem Einzuge. Zwar ſcheint Matth. 21, 23. Mark. 11, 27. 28. Luk. 20, 2., die Frage der Hohenprieſter und Aelteſten: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; u. ſ. w. etwas Außerordentliches, eine Machtthat, wie die Tempelreinigung, vorauszuſetzen [1]). Aber die Frage kommt erſt am andern Tage vor, nach Lukas ſogar an einem der folgenden. Das Unbeſtimmte und Demonſtrativiſche (ταῦτα) ſcheint mehr auf etwas unmittelbar Gegenwärtiges hinzuweiſen. Die Antwort Jeſu enthält auch nicht die mindeſte beſtimmte Beziehung auf die Tempelreinigung. Wäre die Chronologie der ſynoptiſchen Evangelien in der Geſchichte des Einzuges und der nächſt folgenden Begebenheiten genau und ſicher, ſo könnte ihre Uebereinſtimmung ein Gewicht haben. Aber nicht nur weichen ſie ſelbſt von einander ab, denn Markus läßt z. B. die Tempelreinigung einen Tag ſpäter geſchehen, als Matth. und Lukas, ſondern noch mehr von Johannes, vergl. Kap. 12, 1 – 19. Iſt die Tempelreinigung am letzten Paſcha gar nicht geſchehen, ſo fällt eine Hauptſchwierigkeit weg, die Erzählungen von dem Einzuge in Uebereinſtimmung mit einander zu bringen [2]). Die Hypotheſe von einem doppelten Einzuge, die ohnehin viel gegen ſich hat, verliert eine ihrer Hauptveranlaſſungen [3]). — Wie

1) Vergl. Sieffert üb. d. Urſpr. d. erſten kanon. Evangeliums S. 110.

2) Gewiß ungleich natürlicher iſt dieſe Annahme, als die von Prieſtley, daß die Geſchichte des erſten Paſchas bey Johannes durch die Tempelreinigung in Unordnung komme.

3) S. Paulus, Commentar 3. S. 85. Schleiermacher, über die Schriften des Lukas S. 240 ff.

es ſich aber auch damit verhalten möge, das ſcheint unmöglich, die Identität der Geſchichte zu behaupten, und mit Pearce, Prieſtley, Lange, Ziegler, Theile[1]) u. A. anzunehmen, die chronologiſche Beſtimmung der ſynopt. Evv. verdiene den Vorzug. Die drey erſten Evv. müßten in chronologiſcher Hinſicht ganz anders beſchaffen ſeyn, wenn ihnen die Johanneiſche Chronologie nachſtehen ſollte. Die vornehmſten inneren Gründe dafür, nemlich, daß es der Vorſichtigkeit Jeſu nicht entſpreche, mit ſolch' einer Gewaltthat in Jeruſalem anzufangen, ferner, daß er ſo früh von ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung nicht habe reden können, ſind ſchon durch unſere Auslegung der Stelle widerlegt worden. Wir fügen hinzu, daß eine Handlung der äußeren Reform, mit dieſer Heftigkeit des Affects, viel natürlicher in den Anfang, als in den Schluß des öffentlichen Lebens Chriſti zu gehören ſcheint. Selbſt wenn man annehmen müßte, Jeſus habe ſeine öffentliche Erklärung, der Meſſias zu ſeyn, wirklich länger aufgeſpart, als nach Johannes ſcheint, ſo würde doch eine Handlung, wie dieſe, im Anfang des Amtes den Meſſias nicht mehr verrathen, als die Wunder, womit er auch nach der ſynopt. Darſtellung alſobald beginnt. Die wichtigſten äußeren Gründe aber, nemlich, daß Matth. 26, 60. 61. Mark. 14, 57. 58. ſich viel leichter erklären laſſe, wenn das, worauf die Pſeudomartyrie in jenen Stellen ſich beziehe, kurz vorher vorgefallen ſey, und daß Luk. 23, 5. ausdrücklich ſage, Jeſus habe in Galiläa, nicht, wie Joh. in unſrer Stelle anzudeuten ſcheine, in Jeruſalem angefangen, werden durch folgende Bemerkungen erledigt, erſtlich, daß die falſchen Zeugen vor Gericht ein viel beſſeres Spiel hatten, wenn die Rede Jeſu, welche in den ſynoptiſchen Evv. gar nicht

1) S. Lange in ſ. Comment. zu d. St. Zieglers Bemerkk. über d. Ev. d. Johannes in Gablers neueſt. theol. Journale Bd. 9. St. 1. S. 50 ff. und Theile in Winers neuem krit. Journ. d. theol. Litt. Bd. 2. S. 349 ff. Strauß a. a. O. Bd. 1. §. 87.

vorkommt, längſt geſprochen war und Niemand die Worte mehr ganz genau wußte, zweytens, daß ja auch nach Joh. Jeſus in Galiläa zuerſt als Meſſias auftritt und nicht in Jeruſalem. Im Allgemeinen aber muß ich erklären, daß mir, wie Johannes dazu gekommen ſeyn ſollte, die Tempelreinigung anachroniſtiſch hierher zu ſtellen, ungleich unbegreiflicher vorkommt, als daß die drey erſten Evangeliſten ſie nicht früher ſetzen.

II, 23. — III, 21.

Erfolg am Feſte. Jeſu Weisheit und Vorſicht in der Behandlung der Menſchen. Geſpräch mit Nikodemus.

V. 23. Joh. ſcheint regelmäßig εἰς Ἱεροσόλυμα ſ. 2, 13. 5, 1. 12, 12. zu ſchreiben, dagegen ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ſ. hier und 10, 22. nach den beſten Auctoritäten, eben ſo ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων 11, 18. — Auffallend iſt, daß Joh. ſchreibt ἐν τῷ πάσχα, ἐν [1]) τῇ ἑορτῇ. Aber, wie er 2, 13. τῶν Ἰουδαίων zur größeren Deutlichkeit ſeiner Griech. Leſer hinzufügt, ſo hier ἐν τῇ ἑορτῇ, vergl. 6, 4., im beglaubigten Text τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Späterhin läßt er die näheren Beſtimmungen leicht weg, ſ. 11, 57. 12, 1. Auf keinen Fall kann die Appoſition ſo befremden, daß man ſich entſchließen könnte, mit Dr. Paulus ἐν τῇ ἑορτῇ zum Folgenden zu ziehen, und ἐν wider den Sprachgebrauch ſo zu faſſen: Aus Veranlaſſung des Feſtes glaubten Viele u. ſ. w. Johannes bezeichnet den Erfolg ganz im Allgemeinen, nur das beſonders hervorhebend, daß weniger die Lehre, als die Wunder es waren, welche den Glauben der Menge anregten [2]).

---

1) Cod. B. läßt ἐν aus, aber ſeine Auctorität reicht doch nicht hin, es zu verdächtigen.

2) Euthymius: ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν, ἀλλ' οὐ βεβαίως, ἐκεῖνοι γὰρ ἀκριβέστερον ἐπίστευον, ὅσοι μὴ διὰ τὰ σημεῖα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ ἐπίστευον.

V. 24. 25. Der erſte glänzende Erfolg hätte den weniger Weiſen täuſchen, fortreiſſen können. Jeſus aber kannte die Stufen des beginnenden, des Milchglaubens, wie Luther ſagt, und des wachſenden oder ſich verlierenden Glaubens. Er wußte, daß die Menge durch Wunder oft nur darum ſo ſchnell ſich zum Glauben anregen ließ, um ihn deſto ſchneller wieder aufzugeben. So vertrauete er ſich ihnen nicht an, (*οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν* heißt es in einer Art von Wortſpiel) hielt ſie noch nicht für ſeine wahren Jünger, weil er den ſchwachen, unſicheren Anfang ihres Glaubens kannte. Zog er ſich, wie 6, 15., vorſichtig zurück, um nicht Erwartungen zu begünſtigen, die er nicht befriedigen wollte? *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς* V. 24., wie *αὐτὸς γὰρ* V. 25., dort im Gegenſatze gegen die *πολλοί*, hier im Gegenſatze gegen das *ἵνα τις μαρτυρήσῃ*. Johannes führt das vorſichtige Traue ſchaue wem des Erlöſers auf ſein vollkommenes Wiſſen zurück. Er vertrauete ſich ihnen (den *πολλοῖς*) nicht an, ſagt er, weil er Alle [1]) kannte. Dieß wird V. 25. genauer beſtimmt. Dieſer eperegetiſche Vers iſt ſo zu faſſen: Und zwar weil er nicht nöthig hatte, daß ihm Jemand über den Menſchen (mit dem er zu thun hatte) Zeugniß gäbe, denn er ſelbſt erkannte, was in dem Menſchen war. In dem Artikel *περὶ τοῦ ἀνθρώπου* und *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ* drückt ſich die concrete Anſchauung des beſtimmten Menſchen aus, mit welchem Jeſus gerade zu thun hatte [2]). So kann alſo auch *τί ἦν* nicht mit *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* 1 Kor. 2, 10. 11. verglichen, ſondern muß beſtimmter ſo gefaßt werden: Er wußte, was in dem Menſchen war in Beziehung

1) *Πάντας*, was Origenes conſtant hat, iſt auch wegen V. 25. vorzuziehen. Die Leſeart *πάντα* ſcheint aus einer Verallgemeinerung des Gedankens nach ſpäteren dogm. Vorſtellungen entſtanden zu ſeyn, vergl. 21, 17.

2) S. Winers Grammat. S. 103. Origenes in der Erklärung: *καὶ μὴ χρείαν ἔχων, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ ἀνθρώπου, τῷ γινώσκειν τί ἐστιν ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων.*

auf den Glauben. Das gleich folgende Geſpräch mit Nikodemus giebt ein Beyſpiel davon und eben in Beziehung auf ſolche ſpecielle Fälle ſagt Joh. αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. Das vollkommene Wiſſen Chriſti ſchloß das Einzelne und Beſondere in ſich. Aber von der göttlichen Allwiſſenheit iſt hier nicht die Rede, ſondern nur von der vollkommenen Weisheit des Erlöſers, der nach Joh. zwar Menſch iſt, aber der eingeborene Sohn Gottes, der menſchgewordene Logos.

Kap. 3, V. 1. Das folgende Geſpräch [1]) iſt zwar zunächſt ein Beleg für 2, 23 - 25. Aber Johannes theilt es auch vornehmlich ſeines Inhalts wegen mit. Es enthält einige Hauptbelehrungen Jeſu über die Wiedergeburt, als Bedingung des Eintritts in das göttliche Reich, und über das Weſen der Meſſianiſchen σωτηρία. Aus dieſem Geſichtspuncte erklärt ſich, daß der Evangeliſt, wenn V. 16 bis 21. nicht bloß ſeine Reflexion iſt, von V. 16. an ſeine Erläuterungen wenigſtens einmiſcht.

Es iſt nicht ohne Intereſſe, zu fragen, ob Johannes Zeuge des Geſprächs geweſen. Da Nikodemus die nächtliche Zeit zur Zuſammenkunft wählte, ſo ſcheint er auch wohl den Augenblick geſucht zu haben, wo Jeſus allein war. Nikod. gehörte zu den Jüdiſchen Archonten, er war ein Mitglied des Synedriums 7, 45 ff., und zwar von der Parthey der Phariſäer. Er war ein γραμματεὺς oder νομοδιδάσκαλος ſ. V. 10. Die ganze Art, wie er im Leben Jeſu erſcheint, deutet an, daß er ſcheu und ängſtlich

1) Vergl. beſonders: Koppe, Interpret. orationis Christi c. Nicodemo Joh. III, 1 - 21. Gott. 1778. in Pott. Sylloge Comment. Vol. 4. p. 31 sqq. Knappii, Comment. in colloquium Christi cum Nicodemo de natura et usu disciplinae suae Joan. III, 1 - 21. in b. Script. varii argum. Ed. 2. Tom. 1. p. 183 sqq. Gurlitt, Explic. c. 2, 13. - 3, 13. Evang. Joan. Hamb. 1805. und Exegetiſche Studien von G. H. F. Scholl, über Joh. 3, 1 - 21. in Klaibers Studien der evang. Geiſtlichkeit Wirtembergs, Bd. 5. St. 1. S. 71 ff. Christi cum Nicodemo colloquium Joan. 3, 1 - 21. interpretatus est Car. Aug. Fabricius. Gott. 1825. 4. Strauß, a. a. O. Bd. 1. §. 79.

und voller Rückſichten war. Auch ſpäterhin hielt er ſich nur im Stillen und Geheimen zu Jeſu. Wären einem ſolchen nicht die Jünger Jeſu läſtige Zeugen geweſen? War aber Joh. nicht zugegen, woher hat er das nächtliche Geſpräch? Knapp meint, von Nikodemus. Man kann nicht einwenden, Nikodemus werde wohl am wenigſten von ſeiner Beſchränktheit und Befangenheit ſammt der Beſchämung, die er erfuhr, erzählt haben. Dergleichen Hemmungen der Wahrheit fielen weg, wenn Nikodemus ein wahrer Jünger Jeſu wurde. Aber warum kann nicht Jeſus ſelbſt das Geſpräch mitgetheilt haben? Auf Nikodemus muß öfter die Rede gekommen ſeyn zwiſchen ihm und ſeinen Jüngern. Die ganze Erſcheinung des vornehmen Phariſäers, ſeine Geneigtheit und Furchtſamkeit waren zu intereſſant, als daß Jeſus nicht den Jüngern von dem bedeutſamen Geſpräch, worin er den Mann zuerſt kennen lernte, erzählt haben ſollte. Aber alle ſolche Fragen und Vermuthungen ſind unnütz, wenn die neuere Kritik Recht hätte, die hiſtoriſche Exiſtenz des Mannes ſelbſt in Anſpruch zu nehmen. Man hat es befremdend gefunden, daß die Synoptiker nicht einmahl etwas von ſeinem Namen wiſſen, da ſie doch den weniger bedeutenden Joſeph von Arimathia kennen, mit welchem zuſammen Nikodemus nach Joh. 19, 38 ff. die Beſtattung Jeſu beſorgte. Strauß war deßhalb in ſeiner Kritik des Lebens Jeſu [1]) anfangs geneigt, den Mann und Namen für den von Joh. erdichteten Repräſentanten der volkbeherrſchenden (ähnlich Nikolaos, Nikolaiten) Claſſe zu halten. Joh. habe, meinte er, den Vorwurf, daß das Chriſtenthum eben nur eine Pöbelreligion ſey, durch Erdichtung von vielen geheimen und furchtſamen Anhängern aus der vornehmen Claſſe, deren Repräſentant Nikodemus ſey, abwenden wollen, vergl. 12, 42. Aber zu einer ſolchen Vernichtung einer hiſtoriſchen Perſon

1) Leben Jeſu, erſte Ausg. Bd. 1. S. 634.

berechtigt doch weder das unverdächtige Schweigen der Synoptiker, noch der Name des Mannes, der sonst unter den Juden vorkommt (s. Joseph. Alterth. 14, 3. 2.), und höchstens in einem apokalyptischen Style symbolisch gebraucht werden konnte, noch der Inhalt und die Stellung unseres Gesprächs, welches von einem solchen Gesichtspuncte, der ohnehin der apostolischen Denkweise fremd [1]) war, nichts verräth. Es kommt ein Nikodemus, Ben Gorion (eigentlich Bonai) im Talmud vor, (s. Lightfoot und Wetstein zu d. St.). Aber ob derselbe eine Person mit unserem Nikodemus sey, ist durchaus nicht mehr zu ermitteln. Selbst, wenn das Ev. des Joh. eben nur aus Sagen entstanden wäre, würde es für die historische Existenz des Nikodemus hinreichende Auctorität seyn, wenn auch alle andern schwiegen.

Das Gespräch ist nur auszugsweise mitgetheilt. Es fehlen Uebergänge und Zwischengedanken, z. B. V. 2 und 3. V. 10 und 11. V. 13 und 14., wodurch es dunkel wird. Unsere Aufgabe ist, durch hermeneutische Kunst den ursprünglichen Zusammenhang, die ursprüngliche Form so viel als möglich darzustellen.

V. 2. Koppe versuchte zu zeigen, daß Nikodemus versteckt und verschlagen nach schlechter Pharisäerart zu Jesu gekommen sey in böser Absicht, mit heuchlerischer Freundlichkeit ihn angeredet, und mit verstellter Dummheit geantwortet habe, um irgendwie etwas von ihm herauszubringen, was er gegen ihn gebrauchen könnte. — Aber würde nicht Johannes selbst dieß bestimmt gesagt haben? Die Pharisäischen Versuchungen Christi waren auch dem Joh. nicht unbekannt. Was hätte er für Ursache gehabt, den Nikodemus doch am Ende besser darzustellen, als er war? Die Weisheit und Kunst des Erlösers würde in einem noch glänzenderen Lichte erschienen seyn, wenn er

1) Vergl. Neanders Leb. Jesu S. 401. Anmerk. Strauß hat späterhin seine Hypothese aufgegeben.

einen Solchen für ſich gewonnen hätte. Denn ſpäterhin war Nikod. nach Joh. ehrlich genug und treu. Der Mann meint es in ſeiner Jüdiſchen Beſchränktheit mit Fragen und Antworten ehrlich (vergl. 2, 23.), und Jeſus behandelt ihn als einen ehrlichen, wohlwollenden Mann. Weder liegt in der Anrede V. 2. etwas Heuchleriſches, noch in der Beſchränktheit der Antworten V. 4. und 9. etwas Verſtelltes, noch endlich V. 19., wenn dieß authentiſche Worte Jeſu ſind, irgend eine verſteckte Anſpielung auf böſe Abſicht.

Nikodemus gehörte zu denen, welche durch die Wunder Jeſu am Feſte geneigt geworden waren, in ihm etwas Höheres anzuerkennen. Die Erſcheinung Jeſu machte auf ihn den Eindruck eines von Gott geſandten Lehrers, eines Propheten. Er weiß noch von Andern, die ſo dachten, οἴδαμεν. Möglich, daß Joſeph von Arimathia und ähnliche gemeint ſind, ſ. Joh. 12, 42. Hatte Nikodemus auf die Zeichen des von dem Täufer als nahe verkündigten Reiches aufmerkſam geachtet, ſo konnte er denken, Jeſus ſtehe zu dieſem Reiche in irgend einer Beziehung. Aber es ſchien ihm ungewiß, ob er der Meſſias wirklich, alſo die erwartete βασιλεία τοῦ θεοῦ ſchon eingetreten ſey, oder nicht. So konnte er, wie im Namen mehrerer, οἴδαμεν V. 2. (vergl. V. 7. 11.), gekommen ſeyn, um von Jeſus ſelbſt zu erfahren, wie es ſich damit verhalte.

V. 3. Die Antwort ſcheint eine beſtimmtere Frage des Nikodemus über das Reich Gottes, die Zeichen ſeiner Erſcheinung (in Beziehung auf das ἰδεῖν) oder die Bedingungen des Eintritts in daſſelbe (εἰσελθεῖν V. 5.) vorauszuſetzen. V. 2. iſt freylich nichts der Art ausgedrückt [1]). Aber Joh. muß, da er die Antwort V. 3. mit der Anrede V. 2. unmittelbar verknüpft, in dieſer irgend etwas

1) Die Ueberſicht der verſchiedenen Meinungen über das Verhältniß zwiſchen V. 2 und 3. ſ. bey Scholl S. 78 ff.

gedacht haben, was unmittelbar auf jene hinführte. Was wäre dieß nun?

Mir scheint immer noch Lightfoot[1]) das Rechte getroffen zu haben, indem er den Zusammenhang so faßte: Videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo. Amen dico tibi: Nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non fuerit natus ἄνωθεν. Je weniger nemlich der bloß äußere Glaubensanfang, worin Nikodemus jenen Vielen 2, 23. glich, genügte, um an dem Reiche Gottes im Sinne des Erlösers Theil zu nehmen, desto natürlicher war es, daß Jesus, da er in Nikod. eine Anlage zum Glauben entdeckte, ohne lange Zwischenreden gleich auf den Hauptpunct hinführte, worauf es ankam, nemlich auf das γεννηθῆναι ἄνωθεν, als die wesentliche Bedingung der Erfahrung vom Reiche Gottes und der Theilnahme daran. So tritt der Anfang des Gespräches in eine bestimmtere Beziehung zu 2, 23 – 25., wodurch die ganze Erzählung eingeleitet wird.

Ἰδεῖν ist nicht ohne Weiteres mit εἰσελθεῖν V. 5. gleichbedeutend, obwohl die Sache dieselbe ist, nemlich die Theilnahme an der Gegenwart des Reiches Gottes. Aber während ἰδεῖν mehr Hebräisch die Erfahrung von Seiten der objectiven Wahrnehmung[2]) ausdrückt, wird durch εἰσελθεῖν das Moment des Eintritts bezeichnet. Jesus spricht natürlich zuerst von der Wahrnehmung, der Erfah-

1) In den horis hebr. et talm. zu d. St. In der neueren Zeit hat zuerst Tweſten Vorleſungen über d. Dogm. d. L. K. 2te Aufl. S. 434. darauf wieder aufmerkſam gemacht. Nahe kommt der Erklärung Lightfoots der Alex. Cyrill in ſ. Commentare zu dieſer Stelle. Er faßt den Zuſammenhang ſo: οὐκ ἐφ' οἷς φήθης, φησίν, ὦ Νικόδημε, τὸ πιστεύειν ἐστίν. Dieß ſcheint ähnlich. Aber, wenn er nun fortfährt: Das bloße Wort reicht nicht hin zur δικαιοσύνη und mit bloßen Reden gelangt man nicht zur εὐσεβεία, ſo iſt das ganz etwas anderes, als was Lightfoot ſagt.

2) So Theophylakt ταύτην τὴν βασιλείαν οὐκ ἂν ἴδοι τις, τουτέστι νοήσοι.

rung von dem gegenwärtigen Reiche Gottes, dann von dem Eintritt in daſſelbe.

Der Ausdruck βασιλεία τ. θεοῦ [1]) iſt dem Johannes nicht geläufig. Er ſcheint ſich den poſitiven Jüdiſchen Begriff in die mehr abſtracte, den Griechen verſtändlichere Formel der Gemeinſchaft (κοινωνία 1 Joh. 1, 3.), der Einheit der Gläubigen mit Gott und Chriſto aufgelöſt zu haben. Nur hier und 18, 36. kommt der Ausdruck vor, dort mit der Modification der βασιλεία Χριστοῦ. Man könnte daraus ſchließen, daß der Ausdruck dem Geſpräche authentiſch angehöre. Es iſt beachtenswerth, daß Jeſus den Begriff gleich durch das γεννηθῆναι ἄνωθεν in ſeiner wahren Geiſtigkeit beſtimmt, während Nikodemus auch im weiteren Geſpräch den altteſtamentlichen Standpunct feſthält. Nikod. konnte wiſſen und wußte auch wohl aus dem A. T. und der Predigt des Täufers, daß ohne μετάνοια Niemand am Reiche Gottes Theil nehmen könne, aber daß dieſe μετάνοια ein wahres γεννηθῆναι ἄνωθεν ſey, war ihm fremd. Aber was iſt γεννηθῆναι ἄνωθεν?

Ueber das zweydeutige ἄνωθεν bemerkt ſchon Chryſoſtomus: ἄνωθεν δὲ ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασιν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς. Er ſelbſt erklärt γεννηθῆναι ἄνωθεν durch παλιγγενεσία. Eben ſo Euthymius. Aber Cyrill und Theophylakt nehmen ἄνωθεν für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, oder ἐκ τοῦ θεοῦ. Was iſt das Rechte?

Beſonders ſeit Lightfoot hat man den Weg eingeſchlagen, zu fragen, wie ſich wohl Jeſus urſprünglich Aramäiſch ausgedrückt haben möge? Jeſus kann, ſagt man, מִלְּמַעְלָה, ἐκ τῶν ἄνω oder ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, oder הוּבּ oder שְׁנִית (δεύτερον, πάλιν) gebraucht haben. Daraus, daß Nikodemus V. 4. δεύτερον gebraucht, hat man geſchloſſen, Jeſus habe ἄνωθεν im letzteren Sinne genommen, ſpreche alſo von der Wiedergeburt, παλιγ-

1) Nie βασ. τ. οὐρανῶν bey Johannes.

γενεσία. Da nun ἄνωθεν so vorkommt, daß es in seiner Bedeutung von vorn sich mit πάλιν assimilirt, nicht nur bey Josephus, Archäol. 1, 18. 3., sondern auch im biblischen Sprachgebrauche, z. B. B. d. Weish. 19, 6. und Gal. 4, 9., wo es mit πάλιν zusammensteht, und da der Begriff der Wiedergeburt (παλιγγενεσία, ἀναγεννηθῆναι,) sonst dem N. T. geläufig ist (Tit. 3, 5. 1 Petri 1, 3. 23.), so scheint es, als lasse sich gegen jene Auslegung mit Grunde nichts einwenden.

Allein unsere Aufgabe ist zunächst gar nicht zu fragen, wie Jesus sich im Aramäischen ausgedrückt haben möge, sondern wie Johannes in seiner Griechischen Denk- und Sprachweise den Ausdruck γεννηθῆναι ἄνωθεν verstanden habe. Joh. gebraucht ἄνωθεν nur noch 3, 31. 19, 11. 23. in den beyden ersten Stellen unstreitig für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ oder ἐκ τοῦ θεοῦ, in der letzten in der Bedeutung, von oben oder von vorn, nirgends also sonst für πάλιν. Sollen wir sagen, unsere Stelle mache eine Ausnahme? Wir würden ein Recht dazu haben, wenn der Zusammenhang uns dazu nöthigte und die Johanneïsche Schriftanalogie es erlaubte. Allein aus der Erwiederung des Nikodemus V. 4. folgt gar nicht, daß Johannes ἄνωθεν für δεύτερον genommen habe. Nikodemus verstand von der Rede Jesu nur so viel, daß er begriff, es sey eine zweyte Geburt gemeint. Aber, daß er nach der Joh. Darstellung nicht gleich von dem Begriff einer zweyten Geburt ausging, sondern erst darauf hinkam, sieht man aus der Form der ersten Frage V. 4. πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι, — nicht δεύτερον γεννηθῆναι, γέρων ὤν; Selbst in der zweyten Frage μὴ δύναται u. s. w. gehört das δεύτερον mehr zu dem εἰσελθεῖν, als dem γεννηθῆναι, welches aus dem δεύτερον εἰσελθεῖν nur folgt. In der weiteren Entwicklung des Begriffes kommt auch Jesus gar nicht auf das Moment der Wiederholung. V. 5. 6. und 8. wird der Begriff des ἄνωθεν so bestimmt, daß man sieht,

wenigſtens Johannes müſſe dabey weit mehr an das ἐκ τ. θεοῦ, als an die παλιγγενεσία gedacht haben. Unſtreitig iſt ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι dem Inhalte nach mit παλιγγενεσία und ἀναγεννηθῆναι ein und daſſelbe, aber die Form des Begriffes iſt verſchieden. Wenn nun Joh. ſonſt nie von der Wiedergeburt oder der neuen Geburt, ſondern regelmäßig von der Geburt aus Gott ſpricht, ſ. 1, 13. und 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18., iſt da auch nur im Geringſten wahrſcheinlich, daß er Jeſu einen Ausdruck in den Mund gelegt haben ſollte, der ihm ſonſt völlig fremd iſt? Kurz nach Johanneiſcher Sprach- und Denkweiſe iſt γεννηθῆναι ἄνωθεν ſo viel, als γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ [1]). Jeſus ſagt alſo zu Nikodemus nichts anderes, als was er in anderen Beziehungen bey Johannes oft ſagt: Wer nicht aus Gott geboren iſt, oder nicht aus Gott iſt, kann das Reich Gottes nicht erfahren. Mit jenem irdiſchen Sinne (ἐκ τῶν κάτω, oder ἐκ τῆς γῆς, oder ἐκ τοῦ κόσμου τούτου 8, 23.) erkennt, erfährt der Menſch nur das Reich dieſer Welt, das Reich Gottes fordert einen andern Sinn.

Die Beziehung auf die Taufe liegt hier zunächſt ganz fern, unmittelbar entſpricht dem Geborenwerden von Oben der den drey erſten Evv. geläufige Begriff der μετάνοια. Aber der Joh. Begriff und Ausdruck iſt ſignificanter und poſitiver. In ſeiner Bildlichkeit und Analogie mit der natürlichen Geburt (γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκὸς), bezeichnet er beſtimmter, als das abſtracte μετάνοια, die Umwandlung des ganzen inneren Menſchen von Grund aus, die poſitive Aufnahme eines neuen, dem bisherigen entgegengeſetzten Lebensprincipes, des πνεῦμα, die Ent-

1) Weiße evang. Geſchichte Bd. 2. S. 209. ſchließt aus dem Citat oder der Anſpielung auf unſere Stelle in Juſtin's Apol. 1. 61., wo ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε geleſen wird, ἄνωθεν müſſe auch hier ſeyn, von Neuem. Allein Juſtin legt den ungewöhnlicheren Joh. Begriff nach dem bekannteren der Wiedergeburt aus, und iſt in keiner Art eine exeget. Auctorität.

ſtehung des neuen göttlichen Menſchen an der Stelle des ungöttlichen.

V. 4. Indem der greiſe Nikod. die allgemeine Forderung V. 3. auf ſich beſonders anwendet, ſagt er γέρων ὤν. Der ganze Ton des Geſprächs macht unmöglich, in der Frage des Nikod. etwas anderes zu finden, als die redlichſte Verwirrung und Beſchränktheit der ſinnlichen Jüdiſchen Denkweiſe, nicht irgend einen Vernunftſtolz oder gar ausforſchende Dummſtellung und Hohn. Die Worte V. 4. beſagen nur, daß Nikodemus, die Rede Jeſu nicht verſtehend, an eine leibliche Geburt denkt, die Wiederholung derſelben aber für unmöglich hält. Wie aber konnte Nikodemus, der doch zu den Gebildeteren gehörte, die Rede Jeſu ſo gröblich mißverſtehen? Man ſollte denken, es habe ihm nicht entgehen können, daß Jeſus etwas anderes meinte, als die leibliche Wiedergeburt. Verſtand er den Begriff der geiſtigen, ſittlichen Geburt, ſo müßte man mit Knapp annehmen, daß er in der ſonſt wohlverſtandenen Rede nur dieß befremdend gefunden habe, daß ihm, einem geborenen Juden, einem Manne von beſtem Rufe, ſo etwas zugemuthet werde. Allein dann würde er wohl nicht ſo allgemein πῶς δύναται V. 4. und 9. gefragt, auch nicht ſo wunderlich die Unmöglichkeit der Wiederholung der leiblichen Geburt, als wäre dieß allein der Anſtoß, hervorgehoben haben. Irgend einmahl müßte es hervorbrechen, daß eben er keiner Buße und Beſſerung weiter bedürfe. Aber nach V. 5 – 7. kann die Frage nur Verwunderung aus Unverſtand, nicht aus Stolz, ausgedrückt haben. Kurz er verſtand das ἄνωθεν γεννηθῆναι überhaupt nicht. Aber der Ton der Frage führt auf eine billige Theilung zwiſchen Verſtand und Unverſtand des Nikodemus. Selbſt der wunderſüchtigſte Jude mußte eine zweyte leibliche Geburt für unmöglich halten. Man faſſe alſo die Frage ſo: Wenn doch die Wiederholung der leiblichen Geburt etwas ſo ſchlechthin Unmögliches iſt, wie

ſoll ich das ὄνωθεν γεννηθῆναι verſtehen? So wird auch die Antwort Jeſu V. 5. und 6. entſprechender. Denn dieſe enthält ohne Weiteres gleich eine Erklärung des ἄνωθεν durch ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, und indem ſie den Gedanken der leiblichen Geburt aus der Frage des Nikodemus ohne alle Spur von Vorausſetzung eines voraufgegangenen Unſinns aufnimmt, ſtellt ſie derſelben die geiſtige Geburt beſtimmt gegenüber als das in dieſem Verhältniß allein Denkbare.

Dabey bleibt indeſſen immer noch auffallend, wie Nikodemus, ein Schriftgelehrter, der doch im A. T. von einer Beſchneidung des Herzens, Deuteron. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4., von der Meſſianiſchen Verheiſſung eines neuen Geiſtes und Herzens, Ezech. 11, 19. 20. 36, 27. 28. u. a., geleſen hatte, und auch vielleicht gewohnt war, die Proſelyten mit neugeborenen Kindern zu vergleichen [1]), für den wahren Sinn der Worte Jeſu ſo verſchloſſen ſeyn konnte. Nach V. 10. wundert ſich Jeſus ſelbſt über den Unverſtand des Meiſters von Iſrael. Aber, wenn man bedenkt, wie einzeln Jeſus in ſeiner Zeit ſtand mit ſeiner rein geiſtigen Idee von dem Meſſianiſchen Reiche, wie ſchwer es auch den Beſten und Empfänglichſten, z. B. Joh. dem Täufer und den Jüngern, wurde, ſich in die einfachſten Geſetze und Ordnungen des neuen Reiches zu finden, — ſo erſcheint es eben ſo verzeihlich als begreiflich, daß Nikodemus, an eine Schulweisheit gewöhnt, die bey aller Willkühr allegoriſcher Deutung des A. T. doch im Grunde ſehr geiſtlos war, den, uns freylich ſehr verſtändlichen, Sinn der Rede Jeſu ſo ſchwer begriff. Mehr der Gedanke, als der Ausdruck war dem Manne, der ſich in einem ganz andern Gedankenkreiſe über das Meſſian. Reich bewegte, neu und unverſtändlich. In ſolchen Fällen werden auch

1) Nach Lightfoot zu d. St. Jevamoth fol. 62. 1. und 92. 1. Proselytus — — est sicut parvulus jam natus.

die Fähigsten wie unverständige Kinder. Wer freylich meint, die Weisheit Jesu sey eben nur eine kluge und verständige Auswahl einiger Rabbinischen Lehren der Zeit, und der Sinn des Erlösers lasse sich ganz daraus verstehen, der muß die Erscheinung des Nikodemus, wie ihn Joh. darstellt, für unerklärlich halten. Aber es giebt auch in Wahrheit keine unhistorischere Ansicht als die, daß das Evangelium eben nur ein aufgeklärter oder abgeklärter Rabbinismus sey. Möglich, daß der Unverstand des Nikodemus von Joh. etwas zu stark accentuirt ist, oder bey dem Mangel an vollständiger Entwicklung des Gesprächs in der Darstellung so erscheint. Wenn wir dieß einräumen, was berechtigt dann noch zu dem Verdachte, daß das Gespräch mit allen seinen Persönlichkeiten erdichtet sey?

V. 5. und 6. Jesus erklärt γεννηθῆναι ἄνωθεν durch γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Dadurch wird es auch im Zusammenhange der biblischen Denkweise vollkommen verständlich.

Man kann jetzt wohl als abgemacht ansehen, daß ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος auf keine Weise durch die Figur der Hendiadyoin [1]) aufgelöst werden dürfe, wie noch Grotius that, der beyde Begriffe so verknüpfte, daß, wie sonst igneus spiritus so viel sey, als spiritus efficax, so hier spiritus aqueus den reinigenden Geist bedeute. Das einzige, was dafür zu sprechen scheint, nemlich, daß V. 6. und 8. ὕδωρ wegbleibt, von dem Begriffe des γεγεννημ. ἐκ τ. πνεύματος gleichsam verschlungen, hat einen ganz andern Grund.

Die Präposition ἐκ bezeichnet in unserer Formel das Element, worauf die Geburt aus Gott beruhet, woraus sie geschieht. Aber wie 1, 33., so ist auch hier ὕδωρ der bildliche, symbolische, πνεῦμα der reine Begriff der Sache selbst, der nur in der weiteren Erörterung V. 8. auf sein

1) S. Wolf und Koecher zu d. St.

Bild oder Symbol zurückgeführt wird. Dieſe Verbindung des Bildlichen und Bildloſen erſchwert die Auslegung, jedoch nicht mehr, als 1, 33., wo beydes einander gegenübergeſtellt wird. Aber es giebt kein natürlicheres Erklärungsfundament für unſere Stelle, als eben jenes Wort des Täufers 1, 31 - 33. — Das Waſſer iſt hier, wie dort in der Johanneiſchen Taufe, das Symbol der Reinigung, der μετάνοια, des weſentlichen, aber negativen Anfangs der Geburt aus Gott. Erſt muß der Menſch ſich von dem Böſen abthun und reinigen, ehe er das heilige, reine πνεῦμα in ſich aufzunehmen vermag. „Der Geiſt der Weisheit fliehet die ſündenvolle Seele" heißt es B. d. Weish. 1, 4. 5. Nur, wer rein iſt am Herzen, vermag Gott zu ſchauen (Göttliches zu empfangen), ſagt Chriſtus Matth. 5, 8. Hieraus erklärt ſich, daß die reinigende Taufe des Johannes der Geiſtestaufe Chriſti vorangeht, und daß die Predigt des Täufers zu ihrem weſentlichen Inhalte die Buße hat, als die Bedingung der Aufnahme in das göttliche Reich. — Konnte nun dem Nikodemus theils aus der Predigt und Taufe des Johannes, theils aus dem A. T.[1]) nicht ſchwer werden, dieß zu verſtehen, ſo beginnt Jeſus weislich damit, das γεννηθῆναι ἄνωθεν zunächſt als ein γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος zu beſtimmen, alſo als eine Sinnesänderung und Reinigung vom Böſen. Er verweiſt nicht auf die förmliche Taufe, weder die Johanneiſche noch die Chriſtliche, ſondern nur anſpielend auf die ſymboliſche Bedeutung des Waſſers in der Taufe, verpflichtet er zu dem weſentlichen Inhalte aller Taufe zum Reiche Gottes.

Aber Jeſus, der gekommen war, mit dem Geiſte zu taufen, konnte bey dem γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος nicht ſtehen bleiben. Das Reich Gottes war nicht mehr bloß

1) S. z. B. Jeſ. 1, 16. Maleachi 3, 3. Jerem. 33, 8. Ezech. 36, 25.

nahe, es war mit ihm vorhanden. Und wie es nach den alttestam. Weissagungen Joel 3, 1 ff. nicht anders eintritt, als mit dem Strome des göttlichen Geistes, so ist auch, um dazu zu gehören, nothwendig, mit neuem Sinnäthe die neue heilige Lebenskraft in sich aufzunehmen. Nur in wem das göttliche πνεῦμα, das Lebensprincip des Messianischen Reiches, lebt, im Gegensatz gegen die σὰρξ V. 6., der gehört zur βασιλεία τοῦ θεοῦ. Sonst gehört er der Welt an. Ἐκ πνεύματος ist also gleichsam das positive Element der Geburt aus Gott, oder vielmehr unmittelbar ihr Wesen selbst. Da die μετάνοια die eingeschlossene Voraussetzung der Geburt von oben ist, so wird, nachdem der volle positive Begriff des γεννηθ. ἄνωθεν angegeben war, das negative ἐξ ὕδατος nicht weiter berührt.

Auch das ἐκ πνεύματος konnte Jesus dem Nikodemus zumuthen aus der alttestam. Offenbarung zu verstehen, namentlich aus Stellen, in denen, wie Ezech. 36, 26. 27. Sachar. 12, 10. Joel 3, 1 ff., mit der Messianischen Zeit die Gabe eines neuen Geistes und die Ausgiessung einer besonderen Geistesfülle verbunden wird.

Schon die Form des Satzes V. 6., — erstlich das Neutrum τὸ γεγεννημένον [1]), welches hier, wie 1 Joh. 5, 4., Ausdruck der Allgemeinheit ist und deßhalb nicht in das concrete Masculinum aufgelöst werden darf, sodann die Abstracta σὰρξ und πνεῦμα, welche eben so wenig in die schwächeren Concreta σαρκικοὶ und πνευματικοὶ aufgelöst werden dürfen, — zeigt, daß Jesus den Ausspruch V. 5. durch etwas Allgemeines begründen oder erklären will. Diesen Zusammenhang drückt Euthymius richtig so aus: οὐ σαρκική ἐστιν ἡ γέννησίς φησιν, ἀλλὰ πνευματική· τὸ μὲν γὰρ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σαρκικόν ἐστι γέννημα· τὰ δὲ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνευματικόν ἐστι γέννημα. Nach einem

1) S. Winers Grammatik §. 27. 4.

allgemeinen Geſetze ſind Urſache und Wirkung einander gleichartig, ſo daß keine Kraft das ihr Entgegengeſetzte hervorbringen kann. Fleiſch und Geiſt ſind einander entgegengeſetzt. Alſo kann auch, was vom Fleiſch geboren iſt, nur Fleiſch ſeyn, und nur, was vom Geiſte geboren iſt, Geiſt. Daraus aber folgt, daß, was für das Reich Gottes geeignet ſeyn ſoll, nicht aus Fleiſch, ſondern allein aus dem Geiſte geboren ſeyn muß. Bey aller Rückſicht auf die Frage des Nikodemus V. 4. iſt der Gedanke doch allgemeiner, ſofern σὰρξ und πνεῦμα ein allgemeinerer und tieferer Gegenſatz iſt, als der zwiſchen der leiblichen und geiſtigen Geburt. Unter σὰρξ nemlich iſt nach bibliſchem Sprachgebrauche das Menſchliche im Gegenſatz gegen das Göttliche, in ſeiner Vergänglichkeit und Schwäche, mit der Nebenbedeutung des dem Irrthume und der Sünde Unterworfenen (Pſ. 56, 5. Eſ. 40, 6. Jerem. 17, 5. Geneſ. 6, 3. Pſ. 78, 39. Jeſ. 31, 3. Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 16. 1 Joh. 2, 16.) zu verſtehen, unter πνεῦμα dagegen das Göttliche, in ſeiner Ewigkeit, Kräftigkeit, Freyheit und Heiligkeit (πν. ἅγιον), vergl. Röm. 8, 4 – 16. Der volle Schluß wäre dieſer: Weil das Meſſianiſche Reich das Reich Gottes und ſeines Geiſtes iſt, ſo kann auch nur derjenige daran Theil nehmen, welcher aus dem Geiſte, dem heiligen, d. h. von Oben, oder aus Gott geboren iſt.

V. 7. Nikodemus könnte irgendwie zu verſtehen gegeben haben, daß er ſich auch jetzt noch über die Rede Jeſu V. 3. wundern müſſe. Aber μὴ θαυμάσῃς u. ſ. w. kann auch auf V. 4. zurückgehen. Denn darin lag ja ſchon das Staunen des Nikod. über den Gedanken V. 3., der hier nur weiter entwickelt wird.

Nikodemus begreift den inneren Sinn und Zuſammenhang um ſo weniger, je mehr er verſucht, ihn auf ſich anzuwenden. Daß er nicht ſchon vermöge ſeiner Volksgenoſſenſchaft, als ein Nachkomme Abrahams, von Geburt

Antheil an dem Messianischen Reiche haben sollte, befremdet den Meister in Israel, und so ist ihm auch unverständlich, was Jesus fordert.

V. 8. [1]) kommt Jesus weiteren Fragen mit einer erklärenden Gleichnißrede zuvor.

Bey so bestimmter Anzeige der Vergleichung durch οὕτως ist unmöglich, τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει von dem heiligen Geiste, oder dem menschlichen zu verstehen. Die Vergleichung wäre keine oder eine sehr abstruse. Die Doppelbedeutung von πνεῦμα führte natürlich auf das Bild des Windes. Nach classischem, wie biblischem Sprachgebrauche ist die ursprüngliche Bedeutung von πνεῦμα רוּחַ Hauch, Luft, Wind, im classischen auch die herrschende [2]). Statt φωνὴ πνεύματος, nach Hebr. Art קוֹל s. Es. 29, 6., würde die classische Gräcität vielleicht ἦχος oder πάταγος gebraucht haben. Gemeint ist die αἴσθησις πνεύματος für das Ohr im weitesten Sinne.

Das Gleichniß ist ganz in populärer Form gehalten, wie es bey den Alten oft gebraucht wird, in verschiedenen Beziehungen, bald als Bezeichnung des Unsichtbaren und doch Wirklichen, z. B. Xenoph. Memor. 4, 3. 14. [3]), bald des Unbegreiflichen, Mysteriösen, s. Prov. Salom. 11, 5. Hiob 38, 24. Hier wird zweyerley hervorgehoben, ein-

1) V. 6. und 8. steht ἐκ τοῦ πνεύματος mit dem Artikel, V. 5. ohne Artikel, weil V. 6. πνεῦμα bestimmter gedacht wird im Gegensatz gegen σάρξ, und V. 8. bestimmt als πνεῦμα ὅγιον. V. 5. wäre möglich, daß, weil ἐξ ὕδατος keinen Artikel verträgt, (vergl. ἐν ὕδατι βαπτίζειν 1, 26. 33.) auch ἐκ πνεύματος ohne Artikel steht, wie 1, 33.

2) Man sieht dieß besonders aus den abgeleiteten Wörtern πνευματικὸς u. s. w., und den mit πν. componirten Wörtern, wie πνευματοφορος, πνευματοδόχος u. a. im classischen Sprachgebrauche.

3) Καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, (ὅτι μὲν γὰρ βασιλεύει ἐν ἡμῖν φανερὸν,) ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. Ed. Schneid.

mahl das Freye, der menſchlichen Macht Unbeſtimmbare des Windes ὅπου θέλει πνεῖ [1]), ſodann das Unbegreifliche ſeines Urſprungs und Zieles, bey aller Fühlbarkeit ſeiner Wirklichkeit und Wirkſamkeit. Beyde Momente hangen genau zuſammen, das zweyte iſt nur die weitere Entwicklung des erſten. Die Form der Vergleichung οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος hat etwas Incongruentes. Nicht des Geiſtes Art und Wirkung, in der Geburt von Oben, wie es eigentlich ſeyn ſollte, ſondern in concreto der aus dem Geiſte Gebarene wird mit dem Weſen des Windes verglichen. Aber der Vergleichungspunct iſt klar genug ein doppelter. Der am ſtärkſten hervortretende iſt, daß auch die Geburt aus dem Geiſte vorhanden, dem Menſchen in ihren Wirkungen fühlbar ſeyn kann, ohne daß er begreift, wie es dabey zugehet. Sodann aber wird durch ὅπου θέλει die Unabhängigkeit und Freyheit der Geburt aus dem Geiſte von aller menſchlichen, alſo auch der Jüdiſchen Willkühr und Beſchränkung, in Betreff der Würdigkeit zum Meſſianiſchen Reiche, hervorgehoben, vergl. 5, 21. Das Unaufhaltſame und Uebermächtige der geiſtigen Geburt folgt aus dieſen beyden Momenten, iſt aber nicht ausgedrückt.

V. 9. und 10. Hat Nikod. V. 8. nicht gehört, oder überhört, daß er wieder fragt, πῶς δύναται u. ſ. w.? Einmahl befangen in der Jüdiſchen Vorſtellung von dem Meſſianiſchen Reiche begreift er immer noch nicht, was es ſey, warum nothwendig, V. 7. und wie möglich, von Oben geboren zu werden. Seine Frage lautet ſo, als wenn er fortführe, ſich die Unmöglichkeit unter dem Bilde einer

1) Chryſoſtomus verſteht darunter mehr das Unaufhaltſame, Gewaltige: τὸ — ὅπου θέλει, πνεῖ, τὸ ἀκώλυτον ἐστι δηλοῦντος· καὶ ὅτι διαχεῖται πανταχοῦ, καὶ ὁ κωλύων οὐδεὶς τῆδε κἀκεῖσε φέρεσθαι· ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς ἐξουσίας σκεδάννυσθαι, καὶ οὐδεὶς ὁ ἰσχύων παρατρέψαι τὴν ῥύμην αὐτοῦ.

zweyten leiblichen Geburt zu denken. Oder will er nur eine noch deutlichere Erklärung des geiſtigen Proceſſes? In der beſchämenden Antwort V. 10. wird der Artikel ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ von Scholl [1]) daraus erklärt, daß Jeſus auf einen beſonderen Beruf und Titel des Nikodemus, als Mitglied des Synedriums, anſpiele. Im hohen Rathe zu Jeruſalem habe es außer dem רַבָּשִׁיא, welcher vorzugsweiſe der öffentliche Lehrer des Geſetzes genannt wurde, ein zweytes Vorſteheramt das des אָב בֵּית דִּין pater domus judicii sive synedrii, und ein drittes das des חָכָם sapiens vorzugsweiſe gegeben [2]). Präſident des Synedriums wohl nicht, das wäre von Joh. V. 1. bemerkt worden, aber der Weiſe vorzugsweiſe könne Nikod. geweſen ſeyn. Allein dieſe rabbiniſchen Traditionen über die Titel und Rangordnung der Synedriſten ſind zum Theil ſo ſpät [3]) und unſicher, daß bedenklich iſt, ſich darauf zu verlaſſen. Das Schlimmſte aber iſt, daß die Formel ὁ διδάσκ. τοῦ Ἰσρ. darin gar nicht vorkommt. Das Richtige hat ſchon Erasmus [4]), der den Artikel ſo ausdrückt, ille doctor, cuius tam celebris est opinio, alſo rein rhetoriſch nimmt [5]), welcher rhetoriſche Charakter des Artikels noch durch das feyerliche τ. Ἰσραήλ verſtärkt wird [6]).

1) In den exeget. Studien a. a. O. S. 91.

2) So nach J. H. Othonis Lexicon rabbinico-philologicum ed. Zachariae. Kilon. 1757. p. 725 sq. Selden de synedriis veterum Ebraeorum lib. 2. p. 249. und 422. führt aber außer dem Naſi eigentlich nur noch den Vater des Synedriums, oder den Vicepräſidenten, als ausgezeichnetes Ehrenamt an. Vitringa Observatt. sacr. Tom. 1. lib. 2. p. 308 sq. ſucht aus der Gemara Babylonica Tit. Horajoth und der dabey befindlichen Gloſſe zu beweiſen, daß auch der sapiens, der nächſte links von dem Präſidenten, ein beſonderes Ehrenamt geweſen.

3) Die Hauptquelle iſt der tract. Sanhedrin des Maimonides.

4) In d. Annot. zu d. St.

5) S. Winers Grammatik S. 104. Vergl. über dieſen rhetor. Gebrauch des Artikels bey den Claſſikern Paſſow Lexik. unter d. W. und Bernhardys wiſſenſchaftl. Syntax. S. 315 ff.

6) Aehnlich iſt, was Lightfoot und Wetſtein zu dieſer Stelle aus Echah rabbathi fol. 66, 2. erzählen, von einem Geſpräch

V. 11. Durch ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, wird das folgende beſonders markirt. Die Rede wendet ſich jetzt an mehrere. Auch im Inhalt tritt eine neue Wendung hervor. Jeſus ſcheint für den Augenblick aufzugeben, dem Nikodemus in der bisherigen Art zum Verſtändniß zu verhelfen. Er nimmt ſein Vertrauen zu ihm, dem von Gott geſendeten Lehrer, wofür ihn Nikodemus anerkannte, in Anſpruch, er verlangt von ihm, ihm einfach zu glauben, daß das wahr ſey, was er ihm ſage. Schon V. 8. liegt dieſes Verlangen mittelbar angedeutet, aber mehr in Beziehung auf die Sache ſelbſt; hier geht es von der Auctorität ſeiner Perſon aus. Aber obwohl die Rede ſich hier merklich wendet, ſo ſchließt ſie ſich doch in ihrem, ſoll ich ſagen ethiſchen Tone, an V. 10. in ſofern an, als ſie ebenfalls als Vorwurf gefaßt iſt. Beſonders klar wird dieß aus der Fortſetzung V. 12. Joh. wenigſtens ſcheint ſich folgenden Zuſammenhang gedacht zu haben: Es war inconſequent von Nikodemus, daß er mit der entſchiedenen Erklärung zu Jeſu kam, daß er ihn für einen von Gott geſendeten Lehrer halte, und ihm doch den einem ſolchen gebührenden Glauben verſagte in einer Sache, welche, wie er ſelbſt geſtehen mußte, über das Maaß der irdiſchen Begreiflichkeit hinausging. So deckt ihm Jeſus feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι) ſeinen Mangel an Glaubens-Empfänglichkeit für göttliche Offenbarungen auf. Der Vorwurf war um ſo ſchneidender, da die ganze Weisheit der Lehrer Iſraels, wenn ſie ſich recht ſelbſt verſtanden, auf dem Glauben an göttliche Offenbarungen und Geſandte beruhete.

Meint Jeſus mit οἴδαμεν nur ſich, oder zugleich andere gottgeſandte Lehrer? Nach V. 12. und 13. zu urtheilen, das erſtere. Aber da er in der Anrede an Niko-

zwiſchen dem Rabbi Joſchua und einem Knaben, wo dieſer jenem ſagt: Tune Sapiens ille Israelis? Nonne sic dixi Tibi, hanc (viam) brevissimam, sed longissimam esse?

demus zwar zuerſt σοι gebraucht, in der Sentenz ſelbſt aber den Plural und eben ſo V. 12., und dieß ſich offenbar darauf bezieht, daß er alle diejenigen mit meint, welche Nikod. V. 2. unter dem οἴδαμεν mit begriff: ſo ſcheint, wenn auch οἴδαμεν, λαλοῦμεν u. ſ. w. zunächſt und vorzugsweiſe von Chriſto zu verſtehen iſt, doch darin zugleich eine gewiſſe Gemeinſchaft und Mehrheit ausgedrückt zu ſeyn. Aber welche? Das Wahrſcheinlichſte iſt wohl, mit Knapp beſonders an Johannes den Täufer zu denken, theils weil ſchon V. 5. eine Anſpielung auf dieſen da war, theils, weil das οὐ λαμβάνετε auf ein gegenwärtiges göttliches Zeugniß ſich bezieht, alſo eine Rückſicht auf frühere, altteſt. Propheten nicht ſtatthaft iſt, anderer Mitbeziehungen auf Gott oder den Geiſt nicht zu gedenken. Allein es iſt wohl viel natürlicher, den Plural rhetoriſch für den Singular zu nehmen, weil die Beziehung auf den Täufer in der Unterredung überhaupt zu wenig ausgedrückt iſt, vielleicht auch, weil 3, 32. Chriſtus im Gegenſatz gegen den Täufer, freylich in einer andern Verbindung, charakteriſirt wird, als ein ſolcher, der vorzugsweiſe von himmliſchen Dingen bezeugt, was er geſehen und gehört hat [1]). Dem ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν dient ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν als eine Art von Exegeſe, oder Steigerung des Begriffes. Die Verkündigung aus gewiſſem unmittelbaren Wiſſen, iſt dem Bezeugen deſſen, was man ſelbſt geſehen hat, zu vergleichen. Jeſus meint: Obgleich wir gewiſſe untrügliche göttliche Wahrheit verkündigen, laßt Ihr unſer Zeugniß doch nicht gelten.

V. 12. Wie ſind τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια einander entgegengeſetzt? Am nächſten ſcheint 3, 31. zu

1) Nur das darf nicht gelten, was Scholl ſagt, daß ὁρᾶν vorzugsweiſe eine Chriſto eigenthümliche Erkenntnißart bezeichne. Es kommt hier auf die ganze Formel ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν an. Dieſe wird freylich 1, 34. auch von dem Täufer gebraucht, aber in Beziehung auf eine irdiſche Erſcheinung.

liegen, wo die Verkündigung des Täufers aus einer geringeren Offenbarung und irdiſcher Abkunft ein λαλεῖν ἐκ τῆς γῆς genannt wird. Aber ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν iſt mit τὰ ἐπίγεια λαλεῖν nicht unmittelbar daſſelbe und nicht deutlicher als dieß. Paulus ſpricht von einem φρονεῖν τὰ ἐπίγεια Phil. 3, 19. und φρον. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Col. 3, 2:, einem Streben nach irdiſchen Dingen, Gütern, im Gegenſatz der himmliſchen Güter. So iſt τὰ ἐπίγεια ein ethiſcher Begriff. Aber 1 Kor. 15, 40. Phil. 2, 10. wird durch ἐπίγεια und ἐπουράνια der phyſiſche Gegenſatz irdiſcher und himmliſcher Dinge und Weſen bezeichnet. In unſerer Stelle wird ein Gegenſatz unter den Objecten der Erkenntniß, des Glaubens ausgedrückt. Aber welcher? Nach der Schlußweiſe von dem Leichteren auf das Schwierigere V. 12., kann man nicht zweifeln, daß, wie Sapient. 9, 16. τὰ ἐπὶ γῆς, ſynonym mit τὰ ἐν χερσὶν, die begreiflichen, dem Menſchen naheliegenden Dinge ſind, τὰ ἐν οὐρανοῖς die unerforſchlichen, dem Menſchen fern liegenden, verborgenen, ſo hier τὰ ἐπίγεια zunächſt das dem Glauben Leichtere, Nahe, τὰ ἐπουράνια das Schwere, Entfernte bezeichnet. Dafür ſpricht auch V. 13., wo nach den Parallelen des Ausdrucks Röm. 10, 6. τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν und Deuteron. 30, 11. 12. [1]), der Himmel, oder das, was im Himmel iſt, als das dem Menſchen, außer Chriſto, Unerſteigliche, Verborgene gedacht wird. Aber was verſteht Jeſus unter den irdiſchen, leichtfaßlichen Dingen? Bey Chryſoſtomus antworten Einige: er meine das Bild von dem Winde V. 8. [2]). Grotius fügt noch hinzu, die Vergleichung der geiſtigen Geburt mit der leiblichen. Aber dagegen

1) Vergl. Knapp Scripta var. argum. Comment. XV. Diatribe in Rom. X, 4 - 11. et Deut. XXX, 11 - 14. p. 552 sq.

2) Τὰ δὲ ἐπίγεια ἐνταῦθα τινὲς μὲν περὶ τοῦ ἀνέμου φασὶν εἰρῆσθαι, τουτέστιν, εἰ καὶ ὑπόδειγμα ἀπὸ τῶν ἐπιγείων ἔλαβεν, καὶ οὐδὲ οὕτως ἐπείσθητε, πῶς δυνήσεσθε τὰ ὑψηλότερα μαθεῖν;

ſpricht ſchon οὐ πιστεύετε, denn zu jenen Gleichniſſen wird kein Glauben erfordert. Oder man müßte wider Sprachgebrauch und Zuſammenhang, wofern auf beiden Seiten des Gegenſatzes derſelbe Inhalt gemeint wäre, unter τὰ ἐπίγεια die bildliche Redeweiſe überhaupt verſtehen, unter τὰ ἐπουράνια die bildloſe. Schon Origenes [1]) giebt die allein richtige Antwort, daß unter τὰ ἐπίγεια die Geburt aus dem Geiſte V. 5. zu verſtehen ſey. Unſtreitig hat τὰ ἐπίγεια dieſelbe Relation wie ταῦτα V. 10., was aber hierunter zu verſtehen ſey, iſt nicht zweifelhaft.

In welchem Sinne aber nennt Jeſus die Geburt aus dem Geiſte, das ἄνωθεν γεννηθῆμαι, τὰ ἐπίγεια? Nach Chryſoſtomus und den meiſten Auslegern darum, weil die Geburt aus dem Geiſte auf der Erde geſchehe. In wie fern aber dieß? Knapp antwortet: weil ſie etwas von den Menſchen ſelbſt auf Erden zu vollbringendes ſey. Allein τὰ ἐπίγεια wird doch nie ſo gebraucht. Es wäre dieß offenbar eine willkührliche Erweiterung des Begriffes. Würde die Wiedergeburt darum ein Irdiſches genannt, weil ſie auf der Erde geſchieht, oder, wie Bengel ſich eben ſo geiſtreich als vorſichtig ausdrückt, in margine coeli, ſofern doch auch in dieſer Geburt, dem γεννηθῆναι ἄνωθεν, ein himmliſches Element iſt, ſo wäre in dem Falle, daß Jeſus von V. 14. an wirklich die ἐπουράνια angiebt, der Gegenſatz eben ſo unklar, als unrichtig ausgedrückt, weil das erlöſende Erhöhetwerden des Menſchenſohnes und das Glauben daran V. 14. 15. eben ſo gut auf der Erde geſchieht, als die geiſtige Geburt. De Wette findet den Gegenſatz darin, daß bey dem letzteren, was in dem göttlichen Handeln in der Geſchichte begründet ſey, ſich der Menſch empfänglich gläubig

1) So auch Chryſoſtomus und die meiſten älteren und neueren Ausleger. Nur faſſen die Alten, dem Chryſoſtomus folgend, meiſt beſtimmt den Begriff der Taufe auf.

verhalte, bey der Geburt aus dem Geiſte gläubig thätig. Aber wie undeutlich und ungewöhnlich wäre dann der Gegenſatz ausgedrückt! Selbſt Seneca's [1]) Erklärung der Ethik, daß ſie lehre, quid in terris agendum sit, gewährt, da der Ausdruck ungleich beſtimmter iſt, keine Entſchuldigung. Die Hauptſache aber iſt, daß nach Joh. in der Wiedergeburt weſentlich ein ἄνωθεν iſt, ein von Gott Gezogenwerden im Glauben, in dem Erlöſungswerke Chriſti aber die aneignende Thätigkeit des Menſchen weſentliche Bedingung des Heiles iſt, vergl. 6, 50 ff. Ich kann keinen andern Gegenſatz im Zuſammenhange angedeutet und nach dem Sprachgebrauch ausgedrückt finden, als den, daß das δεῖ ὑμᾶς ἄνωθεν γεννηθῆναι aus dem Zuſammenhange der bibliſchen Offenbarung nahe liegend, klar und verſtändlich ſeyn mußte, das ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου dagegen V. 14. allerdings zu den entfernten himmliſchen, ſchwer verſtändlichen Dingen gehört, an die zu glauben auch einem Meiſter Iſraels nicht leicht war [2]).

V. 13. Der Uebergang iſt: Und eben jene ἐπουράνια des göttlichen Reiches (τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Matth. 13, 11.), Niemand anders kann ſie Euch offenbaren, als der, welcher aus dem Himmel herniedergekommen iſt, der Meſſias. In dem loſe anknüpfenden καὶ ſteckt weder ein δὲ, wie Cod. 64. hat, noch ein enim, wie Rd.

1) Quaest. natur. lib. 1. Praefat. Altera pars philosophiae (Ethica) docet, quid in terris agendum sit, altera (ad Deos spectans, Physica), quid agatur in coelo. Aber kaum läßt ſich denken, daß Seneca quid in terris agendum sit, durch de rebus terrenis ausgedrückt haben würde.

2) So faßt den Begriff und Gegenſatz der ἐπίγεια und ἐπουράνια Cyrill in ſ. Commentare: μάθημα, φησὶν, τὴν ἀνθρώποις πρέπουσαν οὐκ ἀναβαῖνον σύνεσιν, ἐξ ἀμέτρου λοιπὸν ἀλογίας οἱ παρεδέξασθε, καὶ πῶς ἂν ὑμῖν ἐξηγησαίμην τὰ θειότερα; οἱ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἑαυτοὺς ἀμαθέστατοι, πῶς ἂν εἶεν ἐν τοῖς ὑπεραίρουσι σοφοί; καὶ οἱ πρὸς τὸ ἔλαττον ἀτονήσαντες, πῶς οὐκ ἂν ἔχοιεν τὸ μεῖζον ἀφόρητον;

Wie τὰ ἐπουράνια das dem Menſchen an ſich Verborgene bezeichnet, ſo iſt οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν nach bildlicher Hebräiſcher faſt proverbieller Redeweiſe, vergl. Deuteron. 30, 11. 12. Prov. 30, 4. Baruch 3, 29. [1]), ſo zu verſtehen, daß Keinem je vergönnt geweſen ſey, jene ἐπουράνια zu erkennen und zu offenbaren, gleichſam in den Himmel hinaufzuſteigen und ſie vom Himmel herniederzubringen. Nur der vom Himmel herniedergeſtiegen, der Meſſias, vermöge es, vergl. 1, 18. Sowohl das Perfectum ἀναβέβηκεν, als der ganze Zuſammenhang der Rede machen unmöglich, mit den älteren Auslegern [2]) an die Himmelfahrt Jeſu nach der Auferſtehung zu denken. Aber nicht ohne Schein ſagen die Vertheidiger der älteren Auslegungsweiſe, qualis descensus, talis etiam ascensus; verſtehe man das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς von dem wirklichen Herabſteigen aus dem Himmel, ſo müſſe auch ἀναβέβηκεν ſo verſtanden werden. Fſt. Socin behauptet [3]), wer das Hinaufſteigen in den Himmel tropiſch verſtehe, müſſe auch das Herabſteigen Chriſti aus dem Himmel und das Seyn Chriſti in dem Himmel ſo nehmen; werde aber die tropiſche Erklärung des letzteren durchaus verſchmäht, dann müſſe auch οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ u. ſ. w. von einer wirklichen Himmelfahrt Chriſti, vielleicht vor dem Antritte ſeines öffentlichen Lehramtes, verſtanden werden, was aber freylich in keinem anderen Sinne geſchehen ſeyn könne, als in welchem Paulus 2 Kor. 12, 2. bis in den dritten Himmel entrückt geweſen [4]). Unſtreitig muß das Tropiſche in dem Ausdrucke οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν

1) S. Schöttgen hor. hebr. et talm. zu d. St.

2) S. Wolfs Curae und Lampe zu d. St.

3) S. Explicationes locorum S. Scripturae in d. Opp. Tom. I. p. 146 sq. Ich halte für Pflicht, des Mannes wahre Meinung kurz vorzutragen, weil man ihm und ſeinen Anhängern bey dieſer Stelle meiſt Unrecht gethan hat.

4) Eben ſo Wolzogen zu d. St.

auch dem folgenden: εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς zu Gute kommen. Niemand denkt dabey verſtändiger Weiſe an ein leibliches, locales Herabſteigen, ſondern Jeder verſteht es im Zuſammenhange des Johanneiſchen Evangeliums von dem übernatürlichen Urſprunge des Meſſias (ἄνωθεν ἐρχόμενος 3, 31.), wie derſelbe 1, 1–18. näher beſtimmt iſt.

Wenn ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ fehlte, würde Niemand es vermiſſen, ſo abgeſchloſſen iſt der Sinn ſchon in dem Vorhergehenden. Aber die Auslaſſung in den Handſchriften BL 33. iſt kein hinreichender Grund, die Worte für ſpäteren Zuſatz zu halten. Seit Erasmus beſonders iſt Sitte geworden, ὁ ὢν in ὃς ἦν aufzulöſen. Grammatiſch wäre nichts dagegen einzuwenden, Joh. 6, 62. (ὅπου ἦν τὸ πρότερον) ſcheint dafür zu ſprechen. Aber, wie ſchon Wolf und Lampe bemerken, der Gedanke, ὃς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ, wäre unerträglich müßig. So Gedanke, wie Ausdruck fordern, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ganz wie 1, 18. (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. πατρὸς) präſentiſch und metaphoriſch als inhärirendes Prädicat zu ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου zu nehmen, ſo daß der Sinn iſt: Nur der Menſchenſohn, ſofern er nicht nur vom Himmel herniedergeſtiegen iſt, ſondern auch in immerwährender innigſter Gemeinſchaft, in beſtändigem Verkehr mit dem Himmel, vergl. 1, 52., lebt, vermag die ἐπουράνια zu offenbaren. Die Griech. Ausleger nehmen ὁ ὢν auch als präſentiſches Prädicat zu ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.[1]), aber ſie denken dabey an die Ubiquität der göttlichen Natur Chriſti, was freylich unvermeidlich iſt, wenn man die metaphoriſche Bedeutung von ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι nicht gelten läßt.

V. 14. und 15.[2]). Die nähere Beſtimmung des Zu-

1) Sehr kurz und richtig z. B. Euthymius: ὁ κατὰ τὴν θεότητα ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, εἴτουν ὁ οὐράνιος.

2) Vergl. B. Jakobi, über die Erhöhung des Menſchenſohnes, ein dogm. exeget. Verſuch, in den Stud. und Kritik. 1835. Heft 1. S. 1–70.

ſammenhanges mit V. 12. und 13., der nur durch καὶ ſehr allgemein angedeutet wird, iſt von der Auslegung des ſchwierigen ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρώπου V. 14. weſentlich abhängig. Ueber den Sinn dieſes Ausſpruchs entſcheidet aber vornehmlich ein dreyfaches, der Joh. Gebrauch des ὑψωθῆναι, die voraufgehende Vergleichung, und das folgende ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν u. ſ. w.

Ὑψοῦν, ὑψωθῆναι wird im N. T. vorherrſchend metaphoriſch gebraucht von dem Emporheben, der Erhebung zu Glück oder Ehre, Matth. 11, 23. Luk. 10, 15. Luk. 1, 52. AG. 13, 17. Jak. 4, 10. 1 Petr. 5, 6. Daran ſchließt ſich der ſittliche Begriff der Selbſterhebung in Glück oder Ehre, Matth. 23, 12. Luk. 14, 11. 18, 14. Insbeſondere wird es AG. 2, 33. 5, 31. von Chriſti Erhebung, Erhöhung zu göttlicher Ehre (entweder durch die Rechte oder zur Rechten Gottes) gebraucht. Johannes aber drückt dieſe Erhebung Chriſti regelmäßig durch δοξασθῆναι aus. Er ſpricht von dem ὑψωθῆναι Chriſti außer unſrer Stelle noch 8, 28. 12, 32. 34. In der letzteren Stelle iſt außer Zweifel, was er darunter verſteht. Denn er ſagt ſelbſt dort V. 33., ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς beziehe ſich auf die Art des Todes Jeſu, die Kreuzigung; und das Volk verſteht V. 34. ohne Weiteres darunter ein Hinweggehobenwerden von der Erde durch den Tod. Eben ſo wird Test. XII Patriarch. Benj. 9.[1]) von der Kreuzigung Chriſti geſagt: κύριος ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται, wahrſcheinlich in Nachahmung des Johanneiſchen Gebrauchs. Könnte man auch 8, 28. zweifelhaft ſeyn, ob ὑψωθῆναι nicht ſo viel ſey, als δοξασθῆναι, in unſrer Stelle folgt ſchon aus dem Gleichniß der Schlange, daß ὑψωθῆναι in keiner Art die Verherrlichung Chriſti bedeuten könne[2]). Wie

1) In Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I. 739.

2) Gegen die Auslegung von Dr. Paulus, wonach δεῖ ὑψωθῆναι ſo viel ſeyn ſoll als die Anerkennung der geiſtigen Erhabenheit Jeſu, ſ. beſonders Kerns Abhandl. über die eherne Schlange in Bengels Archiv Bd. 5. S. 598 ff.

ſollte auch Joh. ſo inconſtant in ſeinem Sprachgebrauch geweſen ſeyn, ὑψωθῆναι bald von der Kreuzigung, bald von der Verherrlichung, wofür er einen eigenen Ausdruck hätte, zu verſtehen? Aus 12, 32 – 34. muß man ſchließen, daß Jeſus im Aramäiſchen ein Wort gebrauchte, welches dem ὑψωθῆναι in der Bedeutung der Kreuzigung entſpricht. Dieß ſcheint kein anderes zu ſeyn, als זָקַף (Hebr. זָקַף Pſ. 145, 14. 146, 8. erigere, in der Bedeut. des Aufrichtens der Gebeugten), welches Eſr. 6, 11. [1]) von dem Erhenken gebraucht wird, und in der Peſchito der ſtehende Ausdruck für Kreuzigen iſt [2]). Aber woher hat Joh. das Griechiſche ὑψωθῆναι in dieſer Bedeutung? Wenigſtens aus der Alexandriniſchen Ueberſetzung des A. T. [3]) hat er es nicht genommen, auch nicht einmahl aus der typiſchen Stelle Num. 21, 9. [4]). Möglich, daß er den Ausdruck wegen der nahe angrenzenden, ſchon geprägten Bedeutung der Erhöhung Chriſti zur Herrlichkeit, welche ja nach ihm mit dem Tode deſſelben zuſammenfällt, beſonders gewählt hat.

Wie wird nun das ὑψωθῆναι des Menſchenſohnes, d. h. alſo ſeine Kreuzigung mit dem ὑψωθῆναι der Schlange in der Wüſte durch Moſes verglichen?

Die Erzählung, worauf ſich die Vergleichung bezieht, iſt Numer. 21, 4 – 9. kurz dieſe: Dem wider Gott murrenden Volke in der Wüſte ſandte Jehova zur Strafe giftige Schlangen. Als von den Biſſen derſelben viele ſtarben, wendete das Volk ſich reuig zu Moſes mit der Bitte, zu Jehova zu beten, daß er die Schlangen wegnehme. Auf ſein Gebet erhält Moſes den Befehl, eine

1) Olshauſen führt noch Eſth. 7, 9. 10. 9, 13. 14. an. Da ſteht aber regelmäßig תָּלָה (suspendit). Intereſſant iſt nur, daß die LXX Eſth. 7, 9. תְּלָהוּ עָלָיו σταυρωθήτω ἐπ' αὐτοῦ (am Galgen) überſetzt.

2) S. die Peſchito z. B. Matth. 27, 24. 31.

3) Dieſe hat in den Pſalmſtellen ἀνορθοῦν. Eſr. 6, 11. ὠρθωμένος πληγήσεται ἐπ' αὐτοῦ (neml. ξύλου).

4) Die LXX hat dem שׂוּם entſprechend θές V. 8. u. ἔστησεν V. 9.

Schlange (einen Saraf) von Kupfer zu machen und ſie an einer Stange aufzuhängen. Der Zweck und der Erfolg iſt, daß, wer gebiſſen iſt und die aufgehängte kupferne Schlange anſieht, geheilt wird.

Es iſt hier nicht der Ort, den inneren Grund und Zuſammenhang dieſer Erzählung ausfündig zu machen [1]). Wichtiger iſt, wie der Verf. des Buches d. Weisheit Kap. 16, 5 ff. die Erzählung deutet. Er findet in der ehernen Schlange ein σύμβολον σωτηρίας, fügt aber hinzu: Wer ſich dorthin wendete, wurde nicht durch das, was er anſah, gerettet, ſondern durch Gott, den Retter Aller [2]). Philo [3]), um die Erzählung vernunftrecht zu machen, ſieht in der Schlange ein Bild der alles heilenden σωφροσύνη.

Jeſus nimmt die Erzählung, wie ſie iſt, als typiſche Parallele für ſein ὑψωθῆναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, alſo als ein σύμβολον der Meſſianiſchen σωτηρία. Nach Weish. 16, 5. ſcheint den Juden nicht ungewohnt geweſen zu ſeyn, die eherne Schlange in der Wüſte als ein Symbol der Volksrettung zu betrachten. Dieß iſt der Mittelpunct und das Weſen der Vergleichung. Daß zwiſchen der Perſon des Menſchenſohnes und der aufgehenkten Schlange irgend eine typiſche Parallele Statt finde, kann ich auch dem neueſten Vertheidiger dieſer Anſicht, Jakobi [4]), nicht zugeben. Die Schlange iſt in der heil. Schrift durchweg das Bild des anſtiftenden, verführeriſchen Böſen, in der Apokalypſe geradezu das Bild des Satans. Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. 1 Petri 2, 24.,

1) S. die Unterſuch. von Kern über die eherne Schlange 4 Moſ. 21, 4 ff. in Bengels Archiv. Bd. 5. (neues Archiv Bd. 1.) S. 77 - 121. 360 - 405. 598 - 656. und Rosenmülleri Scholia zu d. St.

2) Eben ſo Jonathan Paraphr. (nach Roſenmüller): si direxerit cor suum ad nomen verbi Jovae.

3) S. Legis allegor. 2, 19 sqq. edit. Mangey I, 80 ff.

4) S. a. a. O. S. 21 ff.

welche man für jene Parallele anzuführen pflegt, gehören einem ganz andern Kreiſe von Gedanken und Symbolen an, als das Schlangenbild. So wenig irgend ein Schlangenopfer zur Verſöhnung gedacht werden kann, ſo wenig der geopferte Menſchenſohn unmittelbar unter dem Bilde einer Schlange. Allen jenen neuteſtam. Stellen, welche mehr und weniger auf Jeſ. 53, 2 ff. zurückgehen, liegt weſentlich zum Grunde die Idee des reinen ſündloſen Opfers, womit die Vorſtellung von der Schlange im entſchiedenſten Widerſpruch ſteht. Faſt möchte man ſagen, *τίς συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαλ;* — Weder Nikodemus, noch Jeſus konnten nur von fern auf einen ſolchen Typus oder Antitypus des Meſſias kommen. Das *ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* entſpricht zwar dem *Μωσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν*, allein dieſer Vergleichungspunct iſt untergeordnet, und dient zunächſt nur zur Anknüpfung. Num. 21, 8. 9. findet ſich das Wort gar nicht, hier ſteht וְשָׂמְתּוּ אֹתוֹ עַל־נֵס, LXX *θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου*, hange ſie auf am Panier. Der beſtimmte Begriff der Tödtung, der auf der Seite des *ὑψωθῆναι* des Menſchenſohnes liegt, fehlt auf der Seite der erhöheten Schlange ganz. Erſt mit dem *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων* u. ſ. w. beginnt die weſentliche Vergleichung, das wahrhaft Typiſche. Wie nemlich auf Gottes Befehl die Schlange auf die Stange des Panieres (נֵס, עַל־נֵס) gehenkt werden mußte (als *σύμβολον σωτηρίας*), damit jeder, der darauf hinſchauete, geheilt würde, ſo auch muß nach göttlicher Ordnung des Menſchen Sohn (zum Sterben am Kreuze) erhöhet werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, ſondern das ewige Leben habe. Dieſer in der Totalität des Vorbildes liegende — ſoll ich ſagen teleologiſche — Vergleichungspunct iſt, abgeſehen von dem echten ſymboliſchen Geſchmack, um ſo mehr die Hauptſache, da er für Nikodemus der verſtändlichſte war. Aus der Art, wie der Verf. des Buches d. Weisheit und Philo die Erzählung

auffassen, darf man vielleicht schließen, daß die Gebildeteren gewohnt waren, das Hinaufblicken zur ehernen Schlange als etwas Sittliches, als einen Act des Vertrauens auf Gott zu betrachten und eben nur darin das Heilende zu finden?

Aus dem Bisherigen folgt, daß οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ nicht so verstanden werden kann, als läge in der Mosaischen Schlangenerhöhung ein bey der Handlung irgendwie bewußter, theokratischer Typus der Messianischen σωτηρία, der nothwendig hätte realisirt werden müssen. Ist jene Erzählung willkührlich, d. h. aber nicht zufällig, auch nicht ohne Grund wirklicher Analogie, zu einem Typus gemacht worden, so muß δεῖ seinen Grund in etwas anderem haben, als in der Erzählung selbst. Es bezeichnet in ähnlichen Stellen die innere göttliche Nothwendigkeit, mit der etwas geschieht, s. V. 7. 30. 4, 20 und 24. 9, 4. 10, 16. 12, 34. 20, 9., insbesondere die nothwendige Erfüllung der göttlichen Rathschlüsse in Betreff des Messianischen Reiches. Da diese vorzugsweise im A. T. entweder typisch angedeutet oder prophetisch ausgesprochen sind, so entspricht es der bekannteren Formel ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφὴ oder dergl., womit es 20, 9. vergl. Luk. 24, 26. 44. 46. AG. 1, 16. verbunden steht. Es scheint hier in der typologischen Vergleichung dem zu entsprechen, daß Moses auf göttlichen Befehl die Schlange aufrichtete. Aber in diesem isolirten und fast versteckten Typus liegt unmittelbar kein göttliches δεῖ, sondern in der allgemeinen prophetischen Idee von dem Messianischen Leiden und Sterben zum Heile der Welt, in Stellen, wie Jesaias 53., vergl. 1, 29. Luk. 24, 26. 27. 44. 46. Es würde stehen können und verständlich seyn auch ohne voraufgehendes καθώς.

Der göttliche Zweck der Erhöhung des Menschensohnes am Kreuze ist die Erlösung (σωτηρία) Aller (πᾶς) durch den Glauben an den Menschensohn, Aller, nicht der Ju-

den allein, und der Juden nicht ohne den Glauben. Die ζωὴ αἰώνιος, der ausſchließende Gegenſatz der ἀπώλεια oder des θάνατος, iſt der Inbegriff der Meſſianiſchen Seligkeit. Johannes gebraucht in demſelben Sinne ἡ ζωή, aber während dieß nur der allgemeine Begriff des wahren Lebens iſt, wird durch αἰώνιος mit beſonderen Nachdruck alle zeitliche Unterbrechung und Vergänglichkeit darin verneint [1]). BL 1. und ſpätere Handſchriften laſſen μὴ ἀπόληται weg, gewiß nicht aus kritiſcher Ueberlegung. Auch kann man eben keine Veranlaſſung zu einem Schreibirrthum entdecken. Es ſcheinen deßhalb die Worte aus V. 16., wo ſie noch eine beſondere Schicklichkeit haben, durch Conformation hereingekommen zu ſeyn.

Welches iſt nun der Zuſammenhang von V. 14. und 15. mit V. 12. und 13.?

Wer τὰ ἐπουράνια V. 13. von den Dingen verſteht, welche im Himmel geſchehen, der kann, da die Erhöhung des Menſchenſohnes auf der Erde geſchieht, hierin kein ἐπουράνιον anerkennen. In dieſem Falle bleibt nichts übrig, als mit Olshauſen zu ſagen, Jeſus lehne V. 12. gänzlich ab, von den himmliſchen Dingen zu ſprechen und beſchränke ſich auf die irdiſchen. Unter dieſer Vorausſetzung beſtimmt Scholl den Zuſammenhang ſo: „Die himmliſchen Dinge iſt Niemand im Stande Euch mitzutheilen außer mir, ich bin vom Himmel gekommen, ſie Euch zu offenbaren, aber nicht bloß dieß iſt mein Beruf, ich ſoll auch die Menſchen beſeligen, aber um dieß zu können, um mein Werk zu vollenden, muß ich zum Himmel zurückkehren.“ Olshauſen aber ſo: „Ihr nehmt mein Zeugniß nicht an, und doch könnt Ihr die Wahrheit von Niemand anders erhalten. Wiſſet aber, daß nicht bloß das Wort des Menſchenſohnes dem Glauben anheim

1) Die genaueren Beſtimmungen dieſes Joh. Begriffs, mit Rückſicht auf die neueren Unterſuchungen von Käuffer und Mayr, ſ. zu 5, 24.

gegeben wird, sondern seine ganze Erscheinung und vorzugsweise seine tiefste Erniedrigung, der Menschensohn ist selbst das von Gott hingestellte Object des Glaubens, somit mußt du mir auch Glauben schenken." Aber von dem Gegensatze, den Olshausen macht zwischen Wort und Erscheinung Christi, enthält die Stelle nicht die mindeste Andeutung. Auch wird von Olshausen übersehen, daß es V. 15. nicht heißt, ἵνα πιστεύσητε, sondern ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων — ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Deßhalb kann auch nicht im Glauben der fortleitende, verknüpfende Begriff liegen, wie Jakobi behauptet, der auf folgende Weise verbindet: „Der Glaube wird aber in Dir und Andern erst entstehen, wenn meine ὕψωσις eingetreten seyn wird, diese ist die Bedingung Eures Glaubens, gleichsam die faktische Mittheilung jener ἐπουράνια, welche Du noch nicht glauben kannst." Allerdings zieht sich der Gegensatz zwischen dem geforderten und vermißten Glauben durch die Stelle von V. 9. an hindurch, aber gerade V. 14. und 15. ist er in keiner Art ausgedrückt. Eher könnte man an den Gegensatz der Erleuchtung und Beseligung, worauf Scholls Construction beruht, denken. Aber, obwohl V. 13. die höchste Offenbarungsmacht Christi besonders hervorgehoben wird, so fehlt doch gerade V. 14. und 15. alle Andeutung der Entgegensetzung. Endlich aber haben Scholl und Olshausen bey ihren Constructionen den Begriff des Sterbens des Menschensohnes zu sehr fallen lassen oder in Nebenmomente aufgelöst, als daß sie das Rechte hätten treffen können.

Nach meiner Meinung hat Jesus dem Nikodemus V. 14. 15. wirklich τὰ ἐπουράνια mitgetheilt, eben das Mysterium des Reiches von dem Sterben des Menschensohnes zum Heile der Welt. Unter dieser Voraussetzung ist der Zusammenhang dieser: Nachdem Jesus V. 11. und 12. beschämend dem Nikodemus gesagt hat, daß, wenn er und seines Gleichen für die leichten Anfangslehren des

Meſſianiſchen Reiches V. 3. ſo wenig Verſtand und Glauben hätten, ihnen die ἐπουράνια viel ſchwerer werden würden, hat er im Sinne, dieſe ἐπουρ. mitzutheilen. Daß er dieß *können*, ja *Er allein*, ſagt er V. 13. Daß er es aber auch *müßte*, daß er ſie mit dieſem Schwerſten nicht verſchonen könne, ſagt er zwar nicht, es liegt aber in V. 14. und 15. Nach dem Rathſchluß der Liebe Gottes *muß* es geſchehen, daß der Menſchenſohn ſtirbt zum Heile der Welt. Alſo muß er es ihnen auch ſagen, und den Glauben daran zumuthen. So thut er es. Das καὶ V. 14. drückt auch eben nur dieſen Uebergang aus: Jene ἐπουράνια, welche ich zu verkündigen habe, ſie ſind eben dieß, καθὼς u. ſ. w. In dieſer Art aber hat der Zuſammenhang etwas Räthſelhaftes, ähnlich, wie 6, 60 ff., vergl. 6, 50 ff. Wie er dort die Rede von ſeinem Tode, trotz dem, daß ſie den Hörern hart und anſtößig erſcheint, doch fortſetzt, ja ſteigert, bis zu einer gewiſſen Spitze V. 62. 63., wo die Auflöſung eintritt, ſo muthet er hier dem Nikodemus, obwohl er das Leichtere nicht verſteht und glaubt, doch zu, das Schwerere zu glauben und zu verſtehen. Dieß wäre unverſtändig, wenn der Ausſpruch dem Manne rein unverſtändlich geweſen wäre. Aber ſchon die typiſche Parallele konnte ihm zum Verſtändniß helfen. Allein wenn er auch jetzt nicht dazu gelangte, nach der Joh. Darſtellung gehört es zur Lehrweisheit Jeſu, die Empfänglichen, und ein ſolcher war doch Nikodemus, durch dergleichen Räthſel (παροιμίαι) zu ſpornen, zu weiterem Nachdenken anzuregen.

Im Zuſammenhange der Joh. Darſtellung iſt unbedenklich, daß Jeſus von ſeinem Erlöſungstode ſo früh ſpricht. Soll er doch ſchon 2, 19. davon geſprochen haben. Aber auch im objectiven Zuſammenhange der Geſchichte Jeſu liegt nichts, was eine ſo frühe Hinweiſung auf ſeinen Tod gegen einen Meiſter in Iſrael unmöglich machte. Freylich muß dann Jeſus ſelbſt von Anfang ſeines öffent-

lichen Lebens an, nach dem Typus von Es. 53. die göttliche Nothwendigkeit und Heilsamkeit seines Todes erkannt haben. War dieser Gedanke von Anfang an in seinem Geiste mit der Idee des geistigen Reiches wesentlich verflochten, so lag es auch nahe, daß er Empfängliche sobald als möglich darauf hinwies, um sie durch Räthselworte dieser Art von der sinnlichen Jüdischen Denkweise über das Reich abzuziehen. Thut er doch Aehnliches bey den Synoptikern schon in der Bergpredigt, wo er Armuth und Leiden zu den wesentlichen Elementen des Himmelreiches rechnet. Konnte er dem Haufen der Zuhörer dergleichen so früh zumuthen zu ertragen, obgleich sie es gewiß auch nicht gleich verstanden, warum sollte er nicht im Gespräch mit dem gebildeteren Nikodemus davon reden, daß sein (urbildliches) Leiden und sein Tod die Bedingung der Messianischen Seligkeit der Welt sey?

V. 16. Bis auf Erasmus herrschte die Ansicht, daß sich V. 16. die Unterredung fortsetze. Erasmus aber sagt: Ab hoc loco (V. 16.) videri poterant verba Evangelistae, prosequentis et explanantis sermonem, quem coeperat Jesus cum Nicodemo. Dieser Wink blieb indessen bis auf die neueste Zeit unbeachtet. Erst seit Rosenmüller behaupten immer mehrere (K. E. L. Schmidt[1]), Kuinöl, Paulus, Tholuck, Olshausen), das Gespräch breche mit V. 15. ab, und V. 16 – 21. sey ein erläuternder und erweiternder Zusatz des Evangelisten.

Für diese Ansicht spricht zuerst das dem Johannes eigenthümliche μονογενής, welchen Begriff und Ausdruck er sonst nirgends in den Reden Jesu gebraucht, sondern nur da, wo er selbst spricht, s. 1, 14. 18. 1 Br. 4, 9. Wenn Scholl dagegen bemerkt, man sehe nicht ein, warum Jesus sich nicht eben so gut dieses Ausdrucks hätte

1) Ueber das Evangelium des Johannes in J. C. Ch. Schmidts Bibl. für Kritik und Exegese Bd. 2. S. 445 ff.

bedienen können, ſo iſt dieß nichts geſagt gegen ein außer dieſer Stelle unleugbares Factum, deſſen Grund nur darin liegen kann, daß Johannes bey aller Freyheit der Behandlung in die Reden Jeſu doch keinen Begriff und Ausdruck aufnehmen will, der ihnen urſprünglich fremd war. Zweytens verliert ſich von V. 16. an das Dialogiſche und Individuelle faſt ganz, und vorherrſchend wird der Ton allgemeiner Reflexion. Dazu kommt drittens, daß V. 19., insbeſondere wegen der vergangenen Tempora ἠγάπησαν, ἦν, ſich weit mehr für eine Johanneiſche Reflexion ſpäterer Zeit, wo die Chriſtliche Kriſis ſchon bis auf einen gewiſſen Punct entwickelt war, als für das Geſpräch mit Nikodemus, wo dieſelbe kaum angefangen hatte, zu eignen ſcheint. An ſich zwar widerſpricht der Gedanke V. 19. dem Geſprächszuſammenhange nicht, aber würde nicht im wirklichen Geſpräche alles mehr präſentiſch ausgedrückt ſeyn müſſen, vergl. V. 11. und 20.? Oder ſollte ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, obwohl aoriſtiſch ausgedrückt, präſentiſch gedacht ſeyn? Weniger iſt in Anſchlag zu bringen, daß V. 16. faſt eine wörtliche Wiederholung von V. 15. iſt, da der Joh. Styl dergleichen verträgt. Aber es wäre möglich, daß gerade in der ſtärker hervortretenden Wiederholungsform ein Anzeichen läge, daß Joh. ſeine Reflexion an den Schluß des Geſprächs anknüpft.

Indeß iſt die Debatte damit nicht geſchloſſen. Die ältere Anſicht iſt keineswegs ohne Grund. Denn nicht nur fehlt alles, wodurch der Uebergang vom Geſpräch zur eigenen Reflexion des Joh. äußerlich bezeichnet würde, ſondern γὰρ ſcheint ſogar auf das Beſtimmteſte die Fortſetzung des Geſprächs zu bezeichnen. Johannes pflegt ſeine erläuternden Bemerkungen beſtimmter zu markiren, ſ. 7, 39. 11, 50 ff. 12, 16. 33. 37 ff. Auch enthält V. 16 – 21. keinen Gedanken, der an ſich dem Zuſammenhange und Zwecke widerſpräche. Endlich aber, während das Geſpräch

mit V. 15. auf eine unerwartete Weiſe abbrechen würde, hat es fortgehend bis V. 21. einen beſtimmten Schluß.

Indem man ſo jeder Meinung ihr Recht widerfahren läßt, wird man faſt zu einer mittleren oder vermittelnden genöthigt. Das Geſpräch ſetzt ſich nach der Darſtellung des Johannes V. 16. fort, aber ſo, daß die erläuternde und erweiternde Hand des Referenten ſtärker, als bisher, eingreift. Daraus erklärt ſich die widerſprechende Erſcheinung, daß Einzelnes weit mehr Ausdruck und Gedanke des Johannes, als Chriſti zu ſeyn ſcheint, während doch alle äußeren Zeichen des Ueberganges vom Geſpräch zur Joh. Reflexion fehlen, die Gedanken von V. 14. an ſich natürlich an einander reihen, und zum Theil eine beſtimmte Beziehung auf Nikodemus zu haben ſcheinen.

Dieſe Vermittlung findet aber Dr. Kling[1]) bedenklich. „Sie ſtreite, ſagt er, mit der hiſtoriſchen Treue und Lauterkeit des Joh., und führe conſequent zu einer unbegrenzten Vermiſchung von Relation und Reflexion, welche der Pietät des Apoſtels gegen das Wort des Herrn zu nahe trete.“ Ich bin nicht ohne Sinn für dieſe Bedenklichkeiten. Aber noch bedenklicher finde ich doch, mitten in der Unterſuchung über den beſtimmten Grad der hiſtoriſchen Treue und Lauterkeit des Johannes in einem einzelnen Falle ein abſolutes Maaß davon vorauszuſetzen, und ſo das Reſultat vorweg zu beſtimmen, welches erſt gefunden werden ſoll.

Der Hauptgedanke V. 16., daß die Liebe Gottes zur Welt Quelle der Meſſianiſchen Heilsordnung ſey, war dem Meiſter Iſraels in ſofern neu, als er wohl mehr gewohnt war, das Meſſianiſche Reich als ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit anzuſehen. Im Zuſammenhange des Geſprächs kann man ſich den Uebergang etwa ſo denken: Jenes δεῖ ὑψωθῆναι des Menſchenſohnes, wie es zum Zwecke das Heil der Welt hat, hat ſeinen Grund

1) A. a. O. S. 138.

in der Liebe Gottes zur Welt. Wie V. 15. ἵνα πᾶς — auf die Allgemeinheit der Meſſianiſchen σωτηρία hinweiſt, ſo iſt ὁ κόσμος hier im weiteſten Sinne zu nehmen, im Gegenſatz gegen ὁ λαὸς Ἰσραήλ, woran der particulariſtiſche Jude zunächſt dachte. In einer rein Johanneiſchen Reflexion hat dieſer Gedanke weniger Bezüglichkeit, als im Geſpräch Jeſu mit einem Manne, dem dieſer tiefe Grund und dieſe weite Ausſicht des Meſſianiſchen Reiches ein ἐπουράνιον war, während die Chriſtlichen Gemeinden im Johanneiſchen Zeitalter längſt daran gewöhnt waren. — Ἔδωκεν ſcheint, wegen der Cauſalverbindung mit V. 14. 15. (γάρ), dem ὑψωθῆναι V. 14., alſo in ſofern dem Pauliniſchen παρέδωκεν (τῷ θανάτῳ oder εἰς τὸν θάνατον) Röm. 8, 32. Luk. 22, 19. zu entſprechen. Allein ohne alle nähere Beſtimmung, wie doch ſelbſt das Paul. παραδίδωμι hat, etwa wie ὑπέρ τινος, möchte δοῦναι ſchwerlich von dem Dahingeben in den Tod gebraucht werden. So ſteht es Luk. 22, 19. mit ὑπὲρ ὑμῶν, und Gal. 1, 4., wo ohnehin ſchon das δοῦναι ἑαυτὸν den Begriff modifizirt, mit περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Selbſt Joh. 6, 51., wo der Zuſammenhang den Begriff des Dahingebens in den Tod beſtimmt zu begünſtigen ſcheint, ſteht ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς dabey. Wenn man nun den wieder mit γὰρ verknüpften V. 17. οὐ γὰρ ἀπέστειλεν vergleicht, und außerdem 1 Br. 4, 9. ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον u. ſ. w., ſo wird augenſcheinlich, daß ἔδωκεν hier das göttliche Gnadengeſchenk der Sendung bedeutet. Erſt aus der eingeſchloſſenen Beziehung auf δεῖ ὑψωθῆναι V. 14. folgt das Dahingeben in den Tod als ein anklingender Nebengedanke. Die Größe der Liebe wird, wie Röm. 8, 22. 1 Joh. 4, 9., durch den Begriff des μονογενὴς ſtärker hervorgehoben.

Das im Johannes ungewöhnlichere οὕτω — ὥστε —

ἔδωκεν ist, wie Winer zeigt [1]), auch dem classischen Sprachgebrauche eigen.

V. 17. Dem göttlichen Liebesgrunde entspricht der göttliche Liebeszweck, nicht nur dem Umfange, sondern auch dem Inhalte nach. So kann also der Zweck der Sendung des Sohnes nicht seyn, die Welt, die noch nicht theokratische, wie die Juden wähnten, zu richten, d. h. im Jüdischen Sinne zu verdammen, sondern sie, ohne Unterschied der Nationen, durch den Glauben an Christus zu erretten.

Wenn Jesus sich 5, 22 ff. das Gericht über die Welt zuschreibt, als ein wesentliches Stück seines Messianischen Amtes, und 9, 39. bestimmt sagt, εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, so muß er in einem andern Sinne das Gericht als Zweck seiner Sendung behaupten, in einem andern Sinne leugnen. Er leugnet es hier in dem Sinne, in welchem der Jüdische Particularismus es behauptete, nemlich mit Ausschluß der σωτηρία τοῦ κόσμου. Als Gegensatz gegen σώζειν (ζητεῖν καὶ σώζειν τὸ ἀπολωλός Luk. 19, 10.) ist κρίνειν hier das verdammende Richten im Jüdischen Sinne über die nicht Jüdische Welt, noch ehe sich dieselbe über Glauben und Nichtglauben entschlossen hat. Das wahre Messianische Gericht tritt erst mit dem Moment der freyen Entscheidung zum Glauben oder Nichtglauben ein. Aber in diesem Sinne ist es nicht sowohl der besondere Zweck der Erscheinung Christi, als vielmehr die unmittelbare Wirkung derselben, ja diese Erscheinung selbst. Auf diesen Zusammenhang der Begriffe leitet

V. 18. Denn hier ist der Hauptgedanke, daß die alleinige Entscheidung über Verderben und Heil für Alle von dem freyen, Allen möglichen Glauben an den erschienenen Messias abhängt.

1) S. Grammatik S. 277.

Der Satz ὁ πιστεύων — οὐ κρίνεται, präſentiſch als eine allgemeine Norm ausgedrückt, iſt aus 5, 24. ſo zu verſtehen: Wer glaubt, iſt gerettet, hat eben in dem Glauben das ewige Leben, wird alſo in dem Sinne nicht gerichtet, wie der Ungläubige. Wer nicht glaubt, iſt eben dadurch bereits gerichtet, d. h. zur Unſeligkeit (ἀπώλεια) verurtheilt. — Wie 1 Br. 5, 10., iſt das Perfectum πεπίστευκεν hier ſo zu erklären, daß das Glauben als ein beſonderer Act, ein beſonderes Moment in der Zeit gedacht wird, wodurch Jemand ein Ungläubiger oder Gläubiger geworden iſt. Regelmäßig beobachtet Joh. den Unterſchied des οὐ und μή. Der Fall des Unglaubens wird nur als möglich, bedingt gedacht, dagegen das κρίνεται ſchlechthin, objectiv verneint [1]). Dieſe Darſtellung iſt durchaus Johanneiſch, und ſowohl hier, als V. 19., die Hand des Evangeliſten erkennbar.

V. 19. erklärt den Begriff der κρίσις genauer, der V. 18. zum Grunde liegt. Die Conſtruction löſt Chryſoſtomus ſo auf: διὰ τοῦτο κολάζονται, ὅτι οὗτος ἀφεῖναι καὶ φωτὶ προσδραμεῖν οὐκ ἠβουλήθησαν. So die Alten alle, aber unrichtig. Vielmehr iſt ſie, wie 1 Br. 5, 11. αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι u. ſ. w. (vergl. 5, 3., wo αὕτη — ἵνα, und 4, 9. 10., wo deutlicher ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη, ὅτι, und ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ὅτι — —), ſo zu faſſen: Darin beſteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen iſt, d. h. eben dieſes Licht iſt das richtende Gericht. Des Gerichtes Gegenſtand iſt der κόσμος. Man hat den richtigen Geſichtspunct dadurch verfehlt, daß man nicht berückſichtigt, wie ſehr Johannes V. 20. und 21. beyde Seiten des Gerichts und die zwiefache Kraft des Lichtes, das Finſtere abzuſtoßen und das

1) S. Winers Grammat. S. 443 ff. Wenn Rückert zu 2 Kor. 5, 21. bemerkt, daß im Griech. zwiſchen Artikel und Partizip niemahls οὐ, ſondern immer μή ſtehe, ſo iſt dieß faktiſch falſch, vergl. z. B. Aristoph. Eccles. 186. u. 187. Lucian. adv. indoct. 5.

Lichte, Lichtempfängliche an sich zu ziehen, hervorhebt. So hat man die κρίσις bloß von der verdammenden Seite aufgefaßt. In der That will Johannes das Wesen des Messianischen Gerichtes überhaupt beschreiben als ein in der Menschheit innerlich wirksames, scheidendes und ausscheidendes, durch die Erscheinung des Messianischen Lichtes oder des μονογενὴς υἱὸς τ. θεοῦ begründetes und damit wirkliches. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Das Messianische Gericht beginnt, wie auch die Juden erwarteten, mit der Erscheinung des Messias, s. 5, 22 ff. Dieser ist als das Licht der Menschen (1, 4.) in der Welt erschienen. Sein wesentlicher Zweck, der Zweck der göttlichen Liebe, ist die Welt zu erretten, also alle Menschen zu erleuchten, s. 1, 9., vergl. 3, 17. Aber nicht Alle sind des Lichtes begierig und empfänglich, ἐκ τῆς ἀληθείας 18, 37. Christus hat also auch nicht Alle gerettet, weil nicht Alle glaubten. Vielmehr liebten die Menschen im Allgemeinen die Finsterniß (τὸ σκότος s. 1, 5.) mehr, als das Licht. Wären Alle des Lichtes froh und begierig, so wäre kein Gericht. So aber ist die Scheidung nothwendig. Wer, sich selbst entscheidend, zu dem Lichte kommt, ist durch dasselbe gerettet, wer aber nicht, verurtheilt zur Finsterniß, die er mehr liebt, als das Licht. So geschieht das Gericht. — De Wette sagt, der erste Satz, τὸ φῶς ἐλήλ., sey Umstandsatz und hätte eigentlich durch ὅτε bestimmt seyn sollen, so daß ὅτι direct nur mit ἠγάπησαν zu verbinden sey. Allein die Construction drückt gerade so wie sie ist, deutlich aus, daß das Gericht zu seiner ersten Ursache das Licht hat, zu seiner zweyten die Mischung des Guten und Bösen in der Welt. Allerdings ist ein Gegensatz zwischen dem Kommen des Lichtes und der bösen Scheu vor dem Lichte, aber καὶ deßhalb nicht in und doch aufzulösen. Eben nur das Zusammenwirken beyder Momente zum Gericht soll ausgedrückt werden.

Als Jesus dieß sprach, fing das Gericht eben erst an.

Aber das Licht war ſchon gekommen, und daß die Menſchen die Finſterniß mehr liebten, als das Licht, iſt eine allgemeine Erfahrung der Geſchichte. In dieſem Sinne, alſo als Ausdruck der geſchichtlichen Erfahrung, ſteht hier der Aoriſt ἠγάπησαν.

Warum aber liebten die Menſchen, da doch natürlich ſcheint, das Licht zu lieben, die Finſterniß mehr, als das Licht? Weil ihre Werke böſe waren. Das relative Imperf. ἦν drückt den zu dem ἠγάπησαν gehörigen ſittlichen Zuſtand aus. Daß τὰ ἔργα die ganze Handlungsweiſe bezeichnen ſoll, ſieht man aus V. 20. 21., vergl. Eph. 5, 11.

V. 20. und 21. enthalten die genauere, pſychologiſche Erklärung von V. 19. Was zuerſt die einzelnen Begriffe betrifft, ſo ſchließt ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, 1 Joh. 1, 6. dem ψεύδεσθαι, hier dem φαῦλα πράττειν entgegengeſetzt, die Unwahrheit, Lüge, den eitlen Schein, ſo im Reden, wie im Handeln aus, und bezeichnet überhaupt die Denk- und Handlungsweiſe, deren Grund und Inhalt die Wahrheit ſchlechthin, die göttliche, iſt [1]). Cyrill ſagt, ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθ. ſey ὁ τῆς ἀληθείας ἔργων ἐραστής τε καὶ ποιητής. Indem ἐλεγχθῆναι V. 20. mit φανερωθῆναι V. 21. ſynonym parallel geſetzt wird, geht es in die allgemeinere Bedeutung des Kundmachens über, aber es bleibt weſentlich darin die urſprüngliche des Rügens, Strafens. Ἵνα drückt auf beyden Seiten die Abſicht aus. Wie dort

1) Die Formel ποιεῖν τὴν ἀλήθ. hat im N. T. nur Joh. in d. Ev. und den Briefen. Im A. T. finden wir öfter ποιεῖν ἔλεος κ. ἀλήθειαν oder ἐλεημοσύνην κ. ἀλήθ. von der Erweiſung der Liebe und Treue, beſonders der göttlichen, 2 KK. 2, 6. Geneſ. 47, 29. Joſ. 2, 14. Richt. 9, 15. Ποιεῖν ἀλήθειαν (ohne Artikel) entſpricht Nehem. 9, 33. dem Hebr. עָשָׂה אֱמֶת und iſt hier das Rechthandeln, ſynonym mit Gerechtſeyn. Eben ſo Eſ. 26, 10. und Tob. 13, 6., wo ποιεῖν ἀλήθ. und π. δικαιοσύνην ſynonym ſind. In der altteſtam. Formel iſt ἀλήθ. mehr der Begriff der Tugend der Redlichkeit, welche ausgeübt wird, in der Johanneiſchen (immer mit dem Artikel) der Begriff der objectiven Wahrheit, der Wahrheit ſchlechthin, wonach gehandelt, welche durch Wort und That ausgedrückt wird.

V. 20. der unvermeidliche ἔλεγχος gefürchtet, also absichtlich gemieden wird, so wird hier V. 21. die nothwendige φανέρωσις geliebt und gesucht. — Dem ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα V. 21. entspricht auf der entgegengesetzten Seite V. 20. nichts. Aber wie V. 20. ὅτι πονηρά ἐστιν hinzuzudenken ist, was auch einige Codices erklärend hinzufügen, so ist ἐν θεῷ εἰργασμένα als positiver Gegensatz von πονηρὰ zu nehmen, und ὅτι als Causalpartikel, in dem Sinne: Weil ihre Werke in Gott gethan sind, kommen die Wahrheitübenden zum göttlichen Lichte V. 19., ohne Furcht vor dem ἔλεγχος des Lichtes. Das Lichte kommt zum Lichte, das Göttliche zum Göttlichen. — Ἐν θεῷ entspricht dem Paulinischen ἐν Κυρίῳ, ἐν Χριστῷ Ephes. 5, 8. u. a., und drückt zunächst die weiteste Beziehung der Gemeinschaft, vergl. 17, 23., oder der Begründung aus. Joh. meint die Werke, welche in der bewußten Lebensgemeinschaft mit Gott gethan sind. Nähere besondere Bestimmungen des Verhältnisses sind κατὰ θεὸν Röm. 8, 27. 2 Kor. 7, 10., oder κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ 1 Joh. 5, 14., oder auch ἐκ τοῦ θεοῦ. — Um nun die Verbindung von V. 20. und 21. mit V. 19. richtig zu verstehen, muß man beachten, daß Jesus hier nach Johannes gewissermaßen das Naturgesetz der sittlichen κρίσις, welche durch das erschienene Licht in die Welt gekommen ist, aufdeckt. Es giebt in der vorchristlichen Welt zwey Arten von Menschen, welche sich zur Erscheinung Christi entgegengesetzt verhalten; solche, welche, des Lichtes froh und empfänglich, einen innern göttlichen Trieb zur Wahrheit haben, und solche, in denen nicht Gott, nicht das Licht, sondern die Finsterniß herrscht. Bis auf Christus sind beyde gemischt mit einander in der Welt. Mit seiner Erscheinung beginnt die Scheidung. Diese hassen das Licht, jene suchen es. Beydes in sofern naturgemäß, als Licht und Finsterniß sich überall ausschließen. Auf beyden Seiten wird ein natürliches Streben gedacht, gleichsam in

ſich ſelbſt zu bleiben und nicht durch den Gegenſatz geſtört zu werden. Die Böſen fliehen das Licht, weil es ihnen den ἔλεγχος bringt, daß ſie in der Finſterniß ſind, worin von Natur, wenn er das Licht kennt, Niemand ſeyn will. So entſteht in ihnen der Schmerz der Finſterniß über das Licht. Im Weſen des Lichtes aber liegt die Freude. Je ſelbſtbewußter es im Menſchen wird, deſto lichtbegieriger und freudiger iſt er.

Dieſer natürliche Gegenſatz aber iſt in ſeiner Wurzel ein Gegenſatz der Freyheit. Es kommt auf den Menſchen an, ſich den Schmerz, den das Licht ihm macht, d. h. den Schmerz der Reue gefallen zu laſſen. Unter dieſer Bedingung können Alle zu Chriſto kommen, und Niemand iſt ausgeſchloſſen. V. 19. aber heißt es, die Menſchen liebten die Finſterniß *mehr*, als das Licht. Sie ſchlechthin zu lieben, wäre teufeliſch. So iſt alſo nach Joh. in jedem ein Funke, ein Bedürfniß des Lichtes. Kraft dieſes Funkens *kann* jeder zu Chriſto kommen, und Niemand iſt durch eine Naturnothwendigkeit ſchlechthin ausgeſchloſſen, ſondern nur durch *ſeinen Willen*, ſ. 5, 40. [1]).

Der unmittelbare Eindruck des Geſprächs auf Nikodemus wird nicht erzählt. Nach 7, 50. 19, 39. war es nicht ohne Wirkung, nicht ohne die Früchte des Glaubens und der Liebe, aber wohl erſt nach weiterem Beſinnen des bedenklichen Mannes.

III, 22. — 36.

Zeugniß des Täufers von Jeſu unbedingtem Vorzuge.

V. 22. Jeſus verläßt nach dem Feſte mit ſeinen Jüngern die *Hauptſtadt*, bleibt aber noch eine Zeitlang

1) Cyrill faßt dieß Moment richtig auf, indem er zu V. 19. bemerkt: *Οἱ γὰρ, ἐὰν καταφατίζεσθαι, φησὶ, τὸ ἐν σκότῳ κεῖσθαι τιμήσαντες, πῶς οὐκ ἂν εἶεν εἰκότως αὐτοὶ καθ' ἑαυτῶν τῶν δεινῶν ὁρισταὶ, καὶ αὐτόμολοι πρὸς τὸ παθεῖν ἃ καὶ διαφεύγειν ἐξῆν, εἴπερ ἦσαν ὀρθοὶ τῶν πραγμάτων ἐξεταταὶ, τὸ φατίζεσθαι μᾶλλον τοῦ μὴ τοιούτου προκρίνοντες* u. ſ. w.

in der Jüdiſchen Landſchaft (εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν, vergl. Joſua 8, 1. Mark. 1, 5. Luk. 5, 17. 6, 17.). Ging Jeſus vielleicht darum auf das Land, um in der Nähe waſſerreicher Oerter zu taufen? Oder war das Taufen nur zufällig und das Lehren die Hauptſache? Auch in die Jüdiſche Landſchaft ſcheint er ſein Evangelium ſelbſt bringen zu wollen. Vielleicht waren an Ort und Stelle die Leute empfänglicher, als in der Hauptſtadt. Aber von jenem Taufen Jeſu und ſeiner Jünger ſprechen die ſynoptiſchen Evangelien gar nicht, Joh. nur hier gelegentlich. Vielleicht kam es eben nur wenig und gelegentlich vor.

Der Ort, wo Jeſus ſich aufhält, wird nicht näher beſtimmt. Vielleicht zog er in der Landſchaft umher und kam ſo in die Nähe des Täufers, der ſich

V. 23. in Aenon, nahe bey Salim aufhielt. Σαλείμ war der bekanntere und bedeutendere Ort, Αἰνών, von עַיִן [1]), wohl nur ein Brunnenort, in der Nähe von Salim. Aus V. 26., vergl. 1, 28., muß man ſchließen, daß beyde Orte dieſſeits, d. i. weſtlich vom Jordan lagen [2]). Aber alle näheren Beſtimmungen ihrer Oertlichkeit ſeit Hieronymus ſind unſicher und ſtreitig [3]). Aus unſrer

1) Roſenmüller leitet, bibl. Geographie 2, 2. S. 133. Αἰνών ab von עַיְנִין, d. h. ſtarke, waſſerreiche Quelle, Intenſivform von עַיִן, womit, wie er meint, ὕδατα πολλὰ ἢ ἐν ἐκεῖ übereinſtimme.

2) Die von Lampe zu d. St. ausgeführten Gründe dafür, daß Aenon und Salim in Peräa gelegen haben, beweiſen nichts gegen den klaren Zuſammenhang unſrer Stelle.

3) Nach Euſebius und Hieronymus (Onomastic.) unter Aenon und Salem lag das erſtere in octavo lapide Scythopoleos ad meridiem juxta Salem et Jordanem, und Salem — — in octavo lapide a Scythopoli in campo vicus Salamias. Wenn Scythopolis das alte Bethſchean iſt, ſo lagen die beyden Orte in Samarien, und zwar, wie Epiphanius Haer. 52. 2. (Melchisedecian.) ſagt: ἐν τῷ πεδίῳ Σικίμων κατ' ἀντικρὺς τῆς νυνὶ Νεαπόλεως καλουμένης, womit die Samaritan. Chronik des Abul Phatach übereinſtimmt. Vergl. Hieronym. Epist. ad Evagrium (Ep. 73. Opp. ed. Vallarsi Tom. 1. 446.). Judith. 4, 4. kommt vor ὁ αὐλὼν Σαλήμ in Samarien. Vergl. Roſenmüller u. a. O. 132 ff. und Winers bibl. Reallexik. unter Aenon und Salem.

Stelle folgt nicht nothwendig, daß die Orte in der Landſchaft Judäa lagen. Aber, wenn ſie, wie Hieronymus und Epiphanius andeuten, in der Landſchaft Samarien lagen, wie ſoll man ſich dann erklären, daß die Leute dahin kamen und ſich taufen ließen? Nach Samarien ging wohl kein Jude, ſ. 4, 9. Oder lagen beyde Orte an der Grenze von Samarien und Judäa? Nach Joſ. 15, 32. ſcheinen beyde Orte im Stamme Juda gelegen zu haben [1]).

Zu V. 24. bemerkt Semler, um der chronologiſchen Verlegenheit, in welche man durch die Harmonie mit den drey erſten Evangelien verſetzt wird, zu entgehen: Fateor, — si vel unus codex addiceret, me hunc versum habere pro glossa antiqui lectoris, qui hac ratione ex aliis evangelistis lucem se afferre putabat. Ganz entſchieden hält Waſſenbergh [2]) den Vers für eine Gloſſe. Aber die kritiſchen Auctoritäten begünſtigen einen ſolchen Verdacht auch nicht von fern.

Nach der allgemeinen evangeliſchen Tradition gerieth der Täufer gleichzeitig mit dem erſten öffentlichen Auftreten Jeſu in die Gefangenſchaft, aus der ihn nur der Tod befreyete. Die ſynoptiſchen Evangelien wiſſen, ſcheint es, von keinem gleichzeitigen Lehren und Wirken beyder nach der Taufe und der Verſuchung, ſ. Matth. 4, 12. Mark. 1, 14. Luk. 4, 14., vergl. Luk. 3, 19. 20. Nach Matth. und Markus kehrt Jeſus unmittelbar nach der Taufe und Verſuchung nach Galiläa zurück, nachdem der Täufer ge-

1) Joſ. 15, 32. wird unter den Städten des Stammes Juda aufgezählt שִׁלְחִים und עַיִן. Die LXX haben Σαλὴ ohne Αἰν nach d. Vatic., aber Cod. Alexandr. hat Σελεειμ καὶ Αἰν. Dieß könnte hier gemeint ſeyn. Vergl. Bleek de libri Genes. origine p. 21.

2) Valckenarii Scholia in libr. quosd. N. T. Tom. 1. Dissert. de Glossis N. T. p. 47 sq.: Minime liquet, quo animo haec addiderit Evangelista. Marginale olim, ni fallor, fuit scholion, cui et scholii inhaesit nota γάρ. S. dagegen Bornemann Dissert. de glossematis N. T. caute dijudicandis vor den Scholiis in Lucae Evangelium p. XLIII sq.

fangen gesetzt war. Nach Matthäus insbesondere scheint diese Rückkehr Jesu eben durch die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers zum Theil motivirt zu seyn. Vor dieser Epoche wissen die drey ersten Evv. überhaupt von keinem öffentlichen Lehren Jesu. Unser Evangelist berücksichtigt V. 24. zwar keins unsrer synoptischen Evangelien, aber die in denselben aufgezeichnete allgemeine evangelische Tradition. Um einem möglichen Einwurfe, daß dieser Tradition zu Folge Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich zu lehren angefangen habe, zu begegnen, bemerkt er, daß die Gefangennehmung erst später geschah.

Will man, um die Johanneische Relation mit der synoptischen in Uebereinstimmung zu bringen, sagen, die Rückkehr Jesu nach Galiläa, von der Matth. 4, 12 ff. Mark. 1, 14 ff. erzählt werde, falle mit der Joh. 4, 3. 43. 45. zusammen, so daß die Gefangennehmung des Täufers etwa zwischen Joh. 3, 36. und 4, 3. zu setzen sey, so halte ich dieß nicht für unwahrscheinlich [1]). Nur ausgedrückt ist dieses objective Verhältniß der Thatsachen weder dort noch hier.

V. 25. Es entstand, eben in Folge (οὖν) des nahen Zusammenseyns der beyden Taufgesellschaften des Johannes und Christi, von Seiten der Jünger des Johannes (ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου) ein Streit (ζήτησις, Euthymius διάλεξις) mit einem Juden (μετὰ Ἰουδαίου) über Taufreinigung (περὶ καθαρισμοῦ, Euthym. ἤτοι βαπτίσματος).

Die überwiegende Mehrheit bedeutender Zeugen hat statt Ἰουδαίων, Ἰουδαίου. Schon Grotius gab dieser mehr individualisirenden Lesart entschieden den Vorzug. Heumann aber verlangte in diesem Falle τινός. Euthymius

1) Die Philoxeniana hat am Rande zu 3, 36. καὶ μετὰ ταῦτα παρεδόθη ὁ Ἰωάννης.

erklärt auch: ἐγένετο διάλεξις — — πρὸς τὸν Ἰουδαῖόν τινα. Regelmäßig wäre es, aber nicht nothwendig. Die Bentleyſche auch von Semler gehegte Conjectur Ἰησοῦ hat gar keinen Schein für ſich in den Auctoritäten. Auch iſt kaum glaublich, daß Jeſus ſich ſelbſt in einen Streit darüber eingelaſſen hat. Und geſetzt, würde nicht dann Johannes von den Erklärungen Jeſu wenigſtens etwas mitgetheilt haben? Die Conjectur von Schulz [1]) ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (des Johannes oder Jeſu?) μετὰ Ἰωάννου hat nicht nur die Auctoritäten, welche einſtimmig ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου feſthalten, gegen ſich, ſondern auch den Zuſammenhang; denn wie ſchickt ſich dazu V. 26.? Der eigentliche Streitpunct wird V. 26. nur angedeutet. Vielleicht gab ein Jude der Taufe Chriſti den Vorzug vor der Johanneiſchen. Schien ihm jene unmittelbarer zu dem Meſſianiſchen Reiche einzuweihen, und ſo die Johanneiſche nicht mehr nöthig? Die eiferſüchtigen Johannisjünger (ζηλοτυποῦντες ſagt Euthymius) eilen zu ihrem Meiſter, den ſie für den Größeren halten, und beklagen ſich, daß Jeſus, dem er früher in Peräa (jenſeits des Jordans 1, 18–28 ff.) Zeugniß gegeben und ſo Anſehen verſchafft habe, ihm jetzt wie undankbar in ſein Amt falle und entgegenarbeite. Uebertreibend ſagen ſie, πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. Wahrſcheinlich wollen ſie Entſcheidung darüber, ob die Taufe Jeſu wirklich vorzuziehen ſey.

Unſer Evangeliſt hebt mit beſonderem Fleiße ſolche Züge und Ausſprüche des Täufers hervor, aus denen das wahre Verhältniß deſſelben zu Chriſto deutlicher erkannt werden ſoll [2]). Aber wie vieles bleibt uns dennoch dunkel!

---

1) N. T. Griesb. varia lectio zu d. St.

2) Strauß, L. J. 3te Aufl. 1. 415. Anm., findet, daß der Evangeliſt das Verhältniß des Täufers zu Jeſu günſtiger darſtelle, als es ſich geſchichtlich denken laſſe, und erklärt dieß aus der Rückſicht des in Epheſus ſchreibenden Verfaſſers auf die dortigen

Ja gerade durch das, was unser Evangelium darüber mittheilt, wird das Verständniß nur noch schwieriger.

Die wesentliche Einerleyheit der Taufe Johannis mit der Wassertaufe [1]) Christi ist unleugbar. Der Unterschied war ursprünglich nur der, daß jene die gläubige Hoffnung auf den kommenden Messias, und die Vorbereitung auf den Empfang desselben, diese dagegen den bestimmten Glauben an den erschienenen Christus und das Bekenntniß seines Namens in sich schloß. Hierin lag zugleich der Vorzug der letzteren, welche als die Vollendung der ersteren erscheint. Aber eben wegen der wesentlichen Einerleyheit beyder reichte, wie es scheint, die Johanneische Taufe, wenn sich der Glaube an den erschienenen Christus daran anschloß, zur Jüngerschaft Jesu, zum vollen Eintritt in die βασιλεία hin. Freylich die Johannisjünger zu Ephesus AG. 19, 1 – 8. werden von Paulus erst noch besonders Christlich getauft εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ. Aber zu Lebzeiten Jesu und des Täufers muß es anders gewesen seyn. Wo haben wir in den Evangelien eine Spur, daß die Johannisjünger Kap. 1, 29 ff., welche zu Jesu übertraten, erst noch von Christo besonders getauft werden? Kein Apostel wird von Christo getauft. Es scheint, als werde bey allen die Johanneische Taufe vorausgesetzt, und zwar in Verbindung mit dem Glauben an den Namen Jesu Christi als hinreichend. Aber, wenn dieß ist, warum tauft denn Jesus oder läßt von seinen Jüngern taufen? Vielleicht ließ er nur diejenigen taufen, welche die Joh. Taufe noch nicht empfangen hatten.

Johannisjünger. Ich will diese Rücksicht nicht schlechthin leugnen, aber was half es dem Evangelisten, um die Johannisjünger zu bekehren, etwas zu erdichten, wovon man damahls in Ephesus das historische Gegentheil noch recht wissen oder erfahren konnte?

1) Nur diese Taufe kann hier verglichen werden. Das Taufen Jesu mit dem heiligen Geist Joh. 1, 33. ist Charakteristik seiner Wirksamkeit überhaupt, nicht unterscheidendes Merkmahl seiner Taufe, als eines symbolischen Instituts des Messian. Reiches.

Dann entſteht aber die Frage, warum fuhr Johannes fort zu taufen, nachdem er den erſchienenen Meſſias dem Volke verkündigt und ſeine Jünger beſtimmt auf ihn hingewieſen hatte? Die vollkommene Meſſianiſche Taufe hatte bereits angefangen, wozu noch die unvollkommene Johanneiſche?

Die Erklärung des Täufers in unſrer Stelle giebt keinen Aufſchluß darüber. Er erklärt V. 27., es ſey göttliche Ordnung, daß Jeſus an Anſehen zunehmen, er zurücktreten müſſe. Aber warum ſtellt er bey ſo entſchiedener Anerkennung des unbedingten Vorzugs Chriſti ſein Herolds- und Taufamt nicht alſogleich ein? Warum bleibt er neben Jeſus ſtehen mit ſeiner nur vorbereitenden Taufe? Warum tritt er nicht ſelbſt in die Meſſianiſche Jüngerſchaft Jeſu ein, ſondern bleibt draußen, ſo, daß Jeſus Matth. 11, 11. ſagen muß, der Kleinſte im Himmelreiche ſey größer, als er?

Die gewiſſe Geſchichte giebt hierauf keine befriedigende Antwort. Wir müſſen uns mit Vermuthungen begnügen [1]). Mir iſt die wahrſcheinlichſte dieſe:

1. Die Johanneiſche Taufe blieb eine vorbereitende. So lange die Kunde von dem erſchienenen Meſſias noch nicht allgemein im Volke verbreitet war, konnte ſie in ihrer Bedeutung und ihrem Zwecke neben der Chriſtlichen beſtehen. Wo Jeſus Anfangs nicht ſelbſt erſchien,

---

1) Vergl. G. U. Oſiander über den Zweck und die Bedeutung der Joh. Taufe in Keils und Tzſchirners Analekten Bd. 4. 1. S. 107, beſonders Schneckenburger: Ueber das Alter der Jüdiſchen Proſelytentaufe und deren Zuſammenhang mit dem johanneiſchen und chriſtlichen Ritus. Berl. 1828. S. 53 ff. und Winers bibliſches Reallexik., Art. Johannes. Dreßler die Lehre von der heil. Taufe — nach dem Grundtexte des N. T. Leipz. 1830. S. 35 ff. und Conr. Steph. Matthies, Baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. Berolini 1831. Die neueren Verhandlungen ſ. Strauß L. J. 1. §. 45. 46. Neander S. 85 ff. Weiße, evangel. Geſchichte 1. S. 259 ff. Kern, die Haupthatſachen der evang. Geſch., erſte Abth. S. 45 ff. (Tübing. Zeitſchr. f. Theol. 1836.). Haſe, L. J. 3te Aufl. §. 55. Hugs Gutachten über das L. J. von Strauß. §. 34 - 40.

bey wem er nicht durch That und Lehre den Glaubenskeim weckte, da war ſie fortwährend an ihrem Orte. Daß beyde in unſrer Stelle unſern von einander taufend erſcheinen [1]), iſt eben nur ein zufälliges Zuſammentreffen, und wider die Regel. Johannes iſt hier nicht an ſeinem gewöhnlichen Tauforte. Seine Station war am Jordan, wo er die Täuflinge erwartete. Wanderungen, wie Jeſus, machte er, wie es ſcheint, nicht. Wir finden ihn nie in Jeruſalem, auch nicht in Galiläa. Seine Taufe hörte aber je länger je mehr auf, nicht bloß, weil er bald darnach in Gefangenſchaft gerieth, ſondern auch, weil ſein Amt immer mehr ſeine Bedeutung verlor, je weiter die Botſchaft von dem erſchienenen Meſſias ſich verbreitete. Ob Jünger des Täufers ſeine Taufe fortſetzten? Das vorbereitende Taufamt war an die Perſon des Täufers geknüpft. Wenn alſo ſeine Jünger nach ſeinem Tode fortfuhren zu taufen, ſo geſchah dieß ohne Beruf, und nicht im Sinne des Täufers. Warum aber, wenn die Taufe Johannis allmählich aufhörte, hören wir in den Evangelien nicht mehr von der Taufe Chriſti? Erſt Matth. 28, 19. gebietet Jeſus ſeinen Jüngern zu taufen. Bey keiner früheren Ausſendung deutet er auch nur darauf hin. Sollte der Grund davon nicht der ſeyn, daß der beſtimmte Glaube an Jeſum den Chriſt, wie ihn die Taufe in ſich ſchloß, zu Lebzeiten Jeſu ſo viel ſeltener hervortrat, und gerade je weniger, je mehr Chriſtus in Beziehung auf ſeine Anhänger mehr ausſondernd, als ſammelnd verfuhr? Von Kap. 4, 1. 2. an hört man nie mehr von der Taufe Jeſu.

2. Die natürliche Entwicklung wäre, wie es ſcheint, allerdings die geweſen, daß der Täufer, nachdem er Jeſum als Meſſias erkannt, ſich auch an ihn angeſchloſſen hätte. Schon nach dem, was die drey erſten Evangelien, namentlich Matth. 3, 14. von der erſten Begegnung des Täufers

1) Dieſe Einwendung macht Strauß a. a. O. S. 410.

mit Jesu erzählen, wie vielmehr nach dem, was Johannes Kap. 1. erzählt, mußte man dieß erwarten. Statt dessen entsteht nach Matth. 11, 1 ff. später sogar eine Art von Befremdung und Entfernung von Seiten des Täufers. Er erwartete ein bestimmteres äußeres Hervortreten des Messias, eine schnellere äußere Entwicklung des Messianischen Reiches. Als er sich hierin getäuscht sah, fing er an, irre zu werden. Sein Schicksal, sein Gefängniß, woraus er hoffen konnte, durch eine schnellere Entwicklung des Messianischen Reiches befreyet zu werden, mochte an der Verstimmung und an jener zweifelnden, ja fast verzweifelnden Frage Matth. 11, 2. bedeutenden Antheil haben. Hält man Matth. 11, 1 ff. mit unsrer Erzählung zusammen, so scheint, als wäre jenes Irrewerden des Täufers an Jesus erst im Gefängnisse entstanden. Noch in unsrer Stelle ist er über den zunehmenden Beyfall Jesu um so mehr erfreuet, da er darin eine Bestätigung seiner Erwartungen findet. So wirkte und taufte er freudig fort, auf Jesum hinweisend. Um die Zeit aber, wo er in Gefangenschaft gerieth, fing Jesus nach der Joh. Erzählung an, mehr kritisch und ausscheidend zu verfahren. Von Kap. 5. an wird dieß besonders sichtbar. Da wurde Joh., dessen Standpunct der alttestamentliche blieb, eben im Gefängnisse vielleicht nur augenblicklich irre. Ob er sich auf die Antwort Jesu, Matth. 11, 2 ff., wieder zurecht fand, wissen wir nicht. Sein bald darauf erfolgter Tod schneidet alle weitere Entwicklung ab. Aber, wenn Jesus mitten im Lobe über ihn sagt, der Kleinste im Himmelreiche sey größer, als er, so muß er wohl bis zuletzt außerhalb der neuen Messianischen Gemeinde geblieben seyn. Und doch glaubt und bekennt er, daß Jesus der Sohn Gottes, das Lamm Gottes ist. Sollte er in diesem Glauben nicht höher gestanden haben, als der beste Apostel? Und doch bleibt er draußen. Dieß ist ein Räthsel. Strauß und Weiße zerhauen den Knoten, indem sie alles, was von

der Anerkennung Chriſti von Seiten des Täufers in den Evangelien erzählt wird, entweder für Erdichtung halten, oder für unchronologiſch. Wenn irgend, ſo habe der Täufer erſt im Gefängniß, kurz vor ſeinem Tode, Jeſum als Meſſias anerkannt, zu ſpät dann, um ſich noch an Chriſtus auch äußerlich anzuſchließen. Weiße beruft ſich für die letztere Anſicht nicht ohne Schein auf AG. 13, 25., ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγε· τίνα με (τί ἐμὲ) ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ u. ſ. w. Das heißt allerdings: Gegen das Ende ſeines Laufs erklärte Johannes u. ſ. w. Allein im Zuſammenhange mit den ſynoptiſchen Evangelien kann dieß nur ſo verſtanden werden, daß Johannes noch während ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit jene Erklärung gab, aber gegen das Ende derſelben, da er nach der ſynoptiſchen Relation bald darnach in Gefangenſchaft kam, vergl. Matth. 3, 11. vergl. 4, 12. Mark. 1, 7. vergl. V. 14. Luk. 3, 16. vergl. V. 19. 20. Lukas bemerkt die Gefangenſchaft des Täufers noch vor der Taufe Chriſti, alſo gewiß nur einſchaltungsweiſe, nicht chronologiſch. Aber 4, 14. ſetzt er doch, wie Matth. und Mark., die Gefangenſchaft des Täufers voraus.

Iſt, wie wir oben gezeigt haben, das Irrewerden des Täufers an Jeſus, nach ſo beſtimmten Anerkennungen zwar ſeltſam, aber nicht unbegreiflich, ſo iſt in ſofern zu einer ſo gewaltſamen kritiſchen Zerhauung des Knotens kein hinreichender Grund. Was aber das Räthſel betrifft, daß der Täufer außer dem Himmelreiche ſtehen blieb, ſo giebt es ähnliche Räthſel genug in der Geſchichte. Das Judenthum enthält alle prophetiſchen Bedingungen zum Glauben an Chriſtus, und doch entſchließt es ſich nicht dazu, ſondern ſchließt ſich beſtändig noch aus. Das iſt ein Räthſel in der Geſchichte der Völker, aber es iſt freylich das Räthſel des Unglaubens. Näher unſrem Falle liegt vielleicht, daß Erasmus vollkommen begriff, was Luther war und wollte, ſich aber doch an die neue Ge-

meinde nicht anſchloß. Die Eitelkeit des Mannes erklärt einiges, aber nicht alles. Davon kann bey Johannes dem Täufer nicht die Rede ſeyn. Dieſer war demüthig genug, um auf Jeſus, als den Höheren, hinzuweiſen. Strauß hat in einer Uebereilung eine ſolche Demuth für unmöglich gehalten [1]), aber er iſt davon zurückgekommen. Auch Erasmus konnte demüthig und edel genug über Luther urtheilen. Aber weder Verſtand noch guter Wille und Demuth reichen oft hin, einen geſchichtlichen Beruf und eine gegebene Schranke des Lebens zu überſteigen [2]). Was dem Moſes geſchah, daß er das gelobte Land vom Berge ſah und doch nach Gottes Ordnung nicht hineinkam, wiederholt ſich in den großen Wendepuncten der Geſchichte oft genug. Es iſt ein Räthſel, aber kein unmögliches Factum.

V. 27. Die abweiſende Antwort beginnt mit einem allgemeinen Erfahrungsſatze, der aber nur in beſtimmter Beziehung oder Beſchränkung auf den tugendhaften göttlichen Beruf vollkommen verſtändlich und wahr iſt. Euthymius: οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀφ' ἑαυτοῦ λαμβάνειν οὐδὲν τοιοῦτον, οἷον οὐράνιον καὶ θεῖον. Rechtfertigt der Täufer damit den Meſſianiſchen Beruf Jeſu und den zunehmenden Beyfall deſſelben, ſo daß er meint, ohne Berechtigung und Befähigung von Gott (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 19, 11. ſteht dafür ἄνωθεν, wie auch einige Auctoritäten leſen,) ſey, was Jeſus thue und was ihm gelinge, nicht denkbar, — oder will er damit ſagen, wenn Ihr mir zumuthet, mir einen Vorzug vor Jeſus anzumaßen, ſo wiſſet, daß kein Menſch über den ihm von Gott gegebenen Beruf hinausgehen kann? Die erſtere Auffaſſung, welche Chryſoſtomus empfiehlt [3]), hat allerdings den

1) Leb. Jeſu, Erſte Ausg. Bd. 1. S. 347.

2) Dieß erkennt auch Dr. Strauß a. a. O. an. Nur ſchließt er mehr daraus, als eben die geſchichtlichen Analoga geſtatten.

3) Εἰ δὲ λαμπρότερα τὰ ἐκείνου, καὶ πάντες πρὸς αὐτὸν ἔρχονται, θαυμάζειν οὐ χρή. τοιαῦτα γὰρ τὰ θεῖα.

Schluß der Klage der Jünger V. 26. für ſich; gegen ſich aber den Zuſammenhang mit dem folgenden V. 28., welcher der letzteren Erklärung, die ſchon Cyrill [1]) entwickelt, ungleich mehr entſpricht. Indeß iſt der allgemeine Satz nach beyden Seiten wahr, und ſo gilt er poſitiv für Jeſus, negativ für die Beſcheidenheit des Johannes.

V. 28. Der Täufer beruft ſich zur Widerlegung auf daſſelbe Zeugniß, worauf ſeine Jünger ſich beriefen. Sie hatten ſeine Erklärung 1, 19 - 28. gehört. Sie mochten nicht gerade glauben, daß er der Meſſias ſey. Aber eine beſtimmte Hinweiſung auf Jeſum ſcheinen wenigſtens dieſe Jünger noch nicht bekommen zu haben. *Ἐκεῖνον* bezieht ſich auf Jeſus, den der Täufer aus der Frage V. 26. im Sinne behält.

V. 29. macht Johannes ſeine wahre, demüthige und neidloſe Stellung zu Chriſto anſchaulich in einem Bilde, welchem die prophetiſche Vergleichung des theokratiſchen Verhältniſſes des altteſt. Volkes zu Gott mit einem ehelichen zum Grunde liegt, vergl. Jeſ. 54, 5. Hoſea 2, 18. 19. 2 Kor. 11, 2. Epheſ. 5, 32. Apok. 21, 2. 9. Die eigenthümliche Wendung des Bildes von dem ehelichen zum bräutlichen Verhältniſſe könnte durch den Vorgang meſſianiſch allegoriſcher Deutungen von Stellen, wie Pſ. 45., vielleicht auch des Hohenliedes [2]) bedingt ſeyn, aber die beſondere Ausführung, namentlich der *φίλος τοῦ νυμφίου*, ſcheint neuerfunden.

---

1) *Ἀκούειν ἂν πρέποι τῇ κτίσει, ἀκονεμηθείσην ἁρπάζεσθαι μέτροις καὶ τοῖς οὐρανῷ διορισμένοις ἐφήδεσθαι, ἐκτείνεσθαι δὲ πρὸς τέρψιν μηδαμῶς.* Kurz und gut Wetſtein: Non possum mihi arrogare et rapere, quae Deus non dedit.

2) S. Kleukers Samml. der Gedichte Salomos, ſonſt das Hohelied oder Lied der Lieder genannt. Hamm 1780. S. 55 ff. Vergl. Roſenmüller über des hohen Liedes Sinn und Auslegung in Keils und Tzſchirners Analekten Bd. 1. Heft 3. und Altes und neues Morgenland Th. 4. S. 179 ff. — Die Jüdiſchen Allegoriker finden wenigſtens ein höheres, theokrat. Verhältniß im Buche abgebildet.

Der Täufer nennt Jeſum den Bräutigam ſchlechthin, nemlich den Meſſianiſchen, weil ihm die Meſſianiſche Gemeinde (das Volk Gottes) als Braut verlobt iſt. Die Verbindung wird als eine entſtehende, werdende gedacht. Er ſelbſt, ſagt Johannes, ſey nur der Freund des Bräutigams, φίλος τοῦ νυμφίου. Φίλος τοῦ νυμφίου entſpricht dem Hebr. שׁוֹשְׁבִן, worin aber die Begriffe φίλος τ. νυμφ. und παρανύμφιος oder νυμφαγωγὸς vereinigt ſind. Nach Hebr. Sitte [1]) war der Schoſchben, ein Freund des Bräutigams, eine nothwendige Mittelsperſon ſowohl bey der Bewerbung als Schließung der Ehe. Er machte für den Freund die Werbung bey der Braut und war der unentbehrliche Unterhändler zwiſchen Braut und Bräutigam bis zur Hochzeit. Bey der Hochzeit ſelbſt war er ein Hauptordner der Feſtlichkeiten, nothwendig zugegen bey der Unterſuchung der Hochzeitskammer, und auch nach geſchloſſener Ehe ein Vermittler etwaiger Mißverſtändniſſe und Zwiſtigkeiten. — Wie weit iſt nun das Bild ins Einzelne zu deuten? Einige beziehen das ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου auf die beſondere Sitte, daß die Schoſchbenim [2]) (oder der Schoſchben) an dem Brautgemach ſtanden und warteten, bis der Beyſchlaf vollzogen war, ad scrutandum et officiose observandum ea, quae sponsi illa nocte fecerint, ne scilicet alter alteri dolo damnum inferret. Allein nach denſelben Rabbiniſchen Stellen war dieſe Sitte nicht allgemein [3]). Unſere Stelle

1) Am ausführlichſten handelt darüber Schoettgen Horae hebr. et talm. zu d. St.

2) Der Plural ſteht in den Rabbiniſchen Stellen bey Schöttgen a. a. O. zuweilen ganz allgemein. Aber in einer Stelle Ketuvoth fol. 12. 1. wird ausdrücklich geſagt: Olim in Judaea duos שושבינים constituebant, unum sponso, alterum sponsae. Vergl. Tanchuma fol. 36. 1. fol. 79. 4.

3) S. Schöttgen a. a. O. p. 337.: Olim in Judaea perscrutati sunt locum sponsi et sponsae, id quod in Galilaea fieri non solebat.

enthält gar keine bestimmte Beziehung darauf; es wäre auch zu geschmacklos, das Bild auf einem Puncte zu concentriren, der auf das abgebildete Verhältniß keine rechte Anwendung findet. Ich ziehe daher mit den meisten älteren und neueren Auslegern vor, die Beziehung allgemeiner zu fassen. Das ἑστηκὼς scheint mir zur Ausmahlung des Bildes zu gehören, und das ἀκούων αὐτοῦ u. s. w. nur das anzudeuten, daß der Täufer, gleichsam der Vermittler und Unterhändler zwischen der Braut und dem Bräutigam, an der Seite des Bräutigams stehend, sich der hochzeitlichen Erscheinung, Thätigkeit und Freude des Messias erfreuet. Die φωνὴ τοῦ νυμφίου hat im A. T. einen fast proverbiellen Ton. Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10. bezeichnet קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה ganz allgemein die hochzeitliche Freude und Heiterkeit. Auch verkürzt, bloß φωνὴ νυμφίου, scheint mir die Formel in unsrer Stelle nichts anderes zu bezeichnen, als die Freudenstimme des Bräutigams überhaupt. Euthymius: χαίρω διὰ τὴν φωνὴν αὐτοῦ, τὴν οὕτω γλυκεῖαν, τὴν οὕτως ἐπέρασταν, τὴν οὕτω σωτήριον.

Zu χαρᾷ χαίρει hat man, um den Hebraismus darin nachzuweisen, Matth. 2, 10. Jonas 4, 6. Jes. 66, 10. verglichen. Aber in den beyden ersteren Stellen steht das gewöhnlichere χαρὰν χαίρειν. Auch 1 Thess. 3, 9. sollte man nicht vergleichen, denn hier steht der Dativ ᾗ χαίρομεν nur in der Attraction des vorhergehenden ἐν πάσῃ τῇ χαρᾷ. Allein Jesaias 66, 10. ist entsprechend, aber nur in der Alexandrin. Uebersetzung, in der es heißt: χάρητε ἅμα αὐτῇ (nemlich Jerusalem) χαρᾷ! Dem Originale מָשׂוֹשׂ אִתָּהּ שִׂישׂוּ entsprechender wäre χάρητε — — χαρὰν! Auch 1 Chronik. 29, 9. ist zu vergleichen. Aber nur die Edit. Complut. hat ὁ βασιλεὺς εὐφράνθη εὐφροσύνῃ μεγάλῃ, der gewöhnliche Text — εὐφράνθη μεγαλῶς — drückt das Original שָׂמְחָה גְדוֹלָה שָׂמַח, wo also wieder die gewöhnliche Accusativ-

conſtruction Statt findet, nur dem Sinne nach richtig aus. Χαίρειν χαρὰν und χαρᾷ χαίρειν ſind Intenſivformeln, von denen die erſte dem Hebräiſchen und Griechiſchen Sprachgebrauche gemeinſam iſt [1]). Im Allgemeinen dient dieſe Art der Conſtruction dazu, den Begriff des Verbums durch das Nomen deſſelben Stammes zu erweitern oder näher zu beſtimmen, weßhalb in der Regel das Subſtantiv noch eine adjectiviſche Beſtimmung hat. Die objective Accuſativconſtruction, auch bey Intranſitivis, drückt das Product der Handlung aus, die Dativconſtruction dagegen vertritt ganz die Stelle der ſubjectiven Adverbialconſtruction. Die letztere iſt daher noch geeigneter, die ſubjective Handlung zu intendiren, als die erſtere. So wird hier dadurch der höchſte Grad der Freude ausgedrückt, daß ſich durch und durch der Täufer freuet.

V. 30. Nachdem der Täufer V. 29. geſagt hat, ſeine Freude, wie ſie dem Freunde des Bräutigams gezieme, ſey vollkommen, ſpricht er den allgemeinen Satz aus, daß es in der göttlichen Ordnung der Dinge nothwendig (δεῖ) liege, daß jener an Wirkſamkeit und Anſehen wachſe, er dagegen abnehme, ἐλαττοῦσθαι ὡς ἡλίου ἀνατείλαντος ἐωσφόρου, fügt Euthymius bildlich erklärend hinzu.

Damit iſt die abweiſende Antwort des Täufers völlig geſchloſſen. — Was V. 31 – 36. folgt, enthält mehr Erläuterndes (V. 31.) und Anwendendes (V. 36.), als Neues.

So viel ich weiß, ſind Bengel und Wetſtein die erſten, welche die Erklärung des Täufers mit V. 30. ſchließen und V. 31. bis 36. für einen erklärenden Zuſatz des Evangeliſten halten [2]). Kuinöl, Schott, Olshauſen, Meyer ſtimmen ihnen darin bey, auch Dr. Paulus, nur daß er die Reflexion des Evangeliſten erſt

1) Vergl. Winers Gramm. §. 32. 2 f. Ueber den Hebr. Sprachgebrauch insbeſondere Geſenius Lehrgeb. S. 810.

2) Bengel: haec usque ad finem capitis videtur attexuisse evangelista, baptistae sensui congruentia.

mit den Worten ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος V. 31. anknüpft, alſo die Rede des Täufers bis ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ fortführt.

Man kann nicht leugnen, daß V. 31 – 36. dem Tone der bisherigen Rede des Täufers, ihrem beſonderen Verhältniſſe und Zwecke wenig angemeſſen erſcheinen. Gedanke und Wort eignen ſich weit mehr für den Evangeliſten, der das Geſpräch mit Nikodemus und anderes der Art kannte und nach ſeiner Art niedergeſchrieben hatte, als für die kurze prophetiſche Rede des doch immer noch im Vorhofe der βασιλεία ſtehenden Täufers. V. 31. 32. 34. klingen wie Nachhall aus der Unterredung mit Nikodemus. Auch V. 35. hat etwas von Reminiſcenz an Aeußerungen Jeſu, wie 10, 28. 29., und V. 36. ſieht ganz aus, wie eine allgemeine Reflexion des Evangeliſten, welche ſich an Erklärungen Jeſu, wie 5, 24. u. a., anknüpft und nach Inhalt und Sprache weit eher in den Brief des Evangeliſten oder in eine Betrachtung deſſelben, wie er ſie Kap. 12, 37 ff. anſtellt, als in die Rede des Täufers zu gehören ſcheint. Dagegen darf nicht verhehlt werden, daß, wenn der Evangeliſt, ſtatt die Rede des Täufers fortzuſetzen, ſeine eigene Reflexion hinzufügen wollte, er dieß theils V. 31. auch äußerlich mehr markirt haben würde, theils nicht von Chriſto, wie hier geſchieht, namentlich V. 32. 34. und 35., im Präſens ſprechen dürfte. Für die Reflexion des Evangeliſten zu ſeiner Zeit war die Erſcheinung Chriſti ein vergangenes hiſtoriſches Factum, wie er denn auch im Briefe dieſen Standpunct feſthält.

Ich bin daher auch hier zu der Vermuthung geneigt, daß ſich von V. 31. an mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterſcheidende Weiſe die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangeliſten vermiſcht.

V. 31. wird das ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν durch ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν begründet und

erläutert. Der höhere Urſprung Chriſti, ſein μονογενὴς giebt ihm den Vorrang auch vor dem Täufer. Dieſer, mit jenem verglichen, ein Erdgeborener, ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, muß ihm nothwendig nachſtehen: ἐμὲ δεῖ ἐλαττοῦσθαι V. 30. Als Erklärung des Täufers beruhet das ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν auf dem Ausſpruche deſſelben 1, 15. 30., aber der Reflex des Johanneiſchen Prologs iſt darin unverkennbar. So ſcheint mir auch die Bezeichnung des Täufers als eines irdiſch Geborenen, vergl. Matth. 11, 11., mehr dem Evangeliſten anzugehören, der den Gegenſatz zwiſchen Chriſto und dem Täufer im Sinne des Prologs auffaßt. Ἐκ τῆς γῆς bezeichnet das erſte Mahl den Urſprung, die Herkunft, das zweyte und dritte Mahl beſtimmt es die Art und Weiſe des Seyns und des Redens, ſofern dieſelbe durch den Urſprung bedingt iſt. So entſpricht ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν als relativer Gegenſatz dem ἐπάνω πάντων. Nur vergleichungsweiſe ſoll geſagt werden, der Täufer ſtehe, wie alle irdiſch Geborenen dem Meſſias, als dem himmliſch Geborenen, nach. Der Gegenſatz wird auf der Seite des Täufers durch das ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ (nicht mit τὰ τῆς γῆς einerley) gleich vollſtändig ausgeführt. Die Meinung iſt, daß auch ſein Predigtamt, ſein Heroldsberuf mit dem Meſſianiſchen Amte verglichen gering ſey. Mit Chriſto, dem göttlichen Logos in menſchlicher Geſtalt, verglichen, redet er irdiſch, aus der Erde, d. h., was der Menſch, im Gegenſatz gegen den Sohn Gottes, zu erkennen vermag. Damit ſoll der prophetiſche Beruf des Täufers überhaupt nicht geleugnet, ſondern nur der unbedingte Vorzug der Offenbarung Chriſti, der nach 1, 18. als μονογενὴς υἱὸς τ. θεοῦ verkündigt, was kein anderer, kein Sterblicher, auch kein Prophet weiß, behauptet werden.

Um auch auf der Seite Chriſti den Gegenſatz vollſtändig darzuſtellen, wird ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν mit der Erklärung des ἄνωθεν durch das

mit ἐκ τῆς γῆς mehr parallele ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wieder aufgenommen. Dieß ſcheint der wahre Grund der ſonſt auffallenden Wiederholung zu ſeyn. Sollte dieſe, wie Dr. Paulus meint, nur der Reflexion des Evangeliſten als äußere Anknüpfung dienen, ſo mußte dieß durch ein γάρ oder dergleichen angedeutet werden.

V. 32. entſpricht καὶ ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ dem ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ V. 31., und ſo darf V. 32. von V. 31. nur durch ein Komma getrennt werden. Nur in dieſer Verbindung bekommt der Satz einen der Antitheſe ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ entſprechenden Sinn. Weil Chriſtus der vom Himmel Gekommene iſt, bezeugt und verkündigt er, was er (im Himmel) geſehen und gehört hat (1, 18. 6, 46. 5, 19. 8, 38. 47.), alſo τὰ ἐπουράνια. Und dennoch (καὶ), heißt es weiter, nimmt Niemand ſein Zeugniß an, d. h. glaubt an ihn [1]), vergl. 3, 11. Wie? Denkt der Täufer dabey an ſeine Jünger V. 26? Allein weder zur Zeit des Täufers, denn das Anſehn Jeſu wuchs ja (vergl. V. 30. und 26.), noch zur Zeit, als das Evangelium geſchrieben wurde, denn die Chriſtliche Gemeinde hatte ja damahls ſchon einen ziemlichen Umfang und nahm wohl täglich zu, iſt τὴν μαρτυρίαν οὐδεὶς λαμβάνει vollkommen wahr. Alſo muß οὐδεὶς im Sinne des Täufers, wie des Evangeliſten, limitirt werden. Mit dem κόσμος, der Menge der Ungehorſamen und Ungläubigen, verglichen, war die Zahl der Annehmenden zur Zeit des Täufers, wie zur Zeit des Evangeliſten ein Minimum.

V. 33. Das Zeugniß Chriſti hat zu ſeinem Inhalte die Worte, die Wahrheit Gottes, vergl. V. 34. Wer alſo

1) Mit Kypke Observatt. zu d. St. μαρτυρ. λαμβάνειν von der Uebernahme des Zeugniſſes von Chriſto, gleichſam der apoſtoliſchen Predigt, zu verſtehen, geſtattet weder der hiſtoriſche Zuſammenhang der Stelle, noch der Sprachgebrauch des Johannes, wonach μαρτ. λαμβ. immer von der gläubigen Annahme gebraucht wird, ſ. 3, 11.

daſſelbe annimmt, d. h. als göttliche Wahrheit anerkennt, erkennt damit an, beſtätigt gleichſam, daß Gott ſelbſt wahr iſt. Euthymius: ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν καὶ πιστεύων αὐτῷ ἐβεβαίωσεν, ἔδειξεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν, ὁ ἀποστείλας αὐτὸν, οὗτινός εἰσι τὰ ῥήματα, ἃ λαλεῖ· ὁ δὲ μὴ λαβὼν αὐτὴν, καὶ ἀπιστῶν αὐτῷ τοὐναντίον ποιεῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον, ἢ προδήλως θεομαχεῖ [1]). Dieſe Erklärung wird durch V. 34. ὃν γὰρ — — nothwendig, vergl. 1 Joh. 5, 10. Andere aber verſtehen ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν von der Wahrhaftigkeit Gottes, wonach Gott gehalten, was er verſprochen, d. h. den verheiſſenen Meſſias geſendet habe. Aber dieſer Gedanke wäre weder durch das Vorhergehende vorbereitet, noch zu dem Folgenden ſchicklich, abgeſehen davon, daß Joh. dann nicht ἀληθής, ſondern πιστὸς geſchrieben haben würde, vergl. 1 Joh. 1, 9. Σφραγίζειν in der Bedeutung beſtätigen, anerkennen, entſpricht dem metaphoriſchen Gebrauche von חָתַם im A. T. nicht, wo es mehr von dem Beſchließen (der Vollendung) und Verſchließen (Verbergen) durch ein Siegel gebraucht wird [2]). Dagegen findet ſich, nach Vitringas Obſervationen [3]), bey den Rabbinen חָתַם in der Bedeutung von Anerkennung, Beglaubigung, Bewährung einer Schrift, eines Zeugniſſes, Vertrages durch ein Siegel. Σφραγίζειν kommt in der claſſiſchen Sprache in dieſer Bedeutung nicht ſelten vor, aber immer als Medium [4]). Auch Philo, der dieſen metaphoriſchen Gebrauch des Wortes liebt, hat regelmäßig das Medium, und häufig das Compoſitum ἐπισφραγίζεσθαι [5]). So iſt alſo wohl

1) So auch Cyrill in d. Comment. zu d. St. p. 166. 168.

2) S. Winer Lexic. manuale Hebr. p. 374 sq.

3) Observatt. sacrae lib. III. c. 1. de testimonio Christi in credentibus confirmato.

4) S. Wetſtein zu d. St., wo aus Ariſtides Platonic. 1. p. 18. u. 23. τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ ὥσπερ ἐσφραγίζεται angeführt wird.

5) S. Loesner observatt. Philon. zu d. St.

das Activum in dieſer Bedeutung unregelmäßig, aber deßhalb nicht gerade hebraiſirend.

Aehnlich, wie V. 19., drückt die aoriſtiſche Conſtruction ὁ λαβὼν — ἐσφράγισεν einen allgemeinen Satz in der Form der geſchichtlichen Erfahrung aus: Wer je das Zeugniß annahm, der erkannte auch an u. ſ. w.

V. 34. Daß Jeſus, weil von Gott geſendet, auch Worte Gottes redet (in einem höheren Maaße, als der Täufer), wird weiter dadurch begründet, daß Gott ihm den Geiſt ungemeſſen giebt.

Bey allem Eindringen der Reflexion des Evangeliſten bezeichnen doch die Präſentia λαλεῖ — δίδωσιν den Standpunct und die Zeit des Täufers. Nach ſeiner Erfahrung von der heiligen Geiſtesfülle des Meſſias in der Taufe bezeugt er, daß jenem nicht wie ihm der Geiſt gemeſſen mitgetheilt werde, ſondern ohne Maaß, in unbeſchränkter Fülle (ἐκ μέτρου, wie ἐν μέτρῳ Judith 7, 21., was mehr Hebr. iſt בְּמִשְׁקָל [1]), ſo viel als μετρίως). — Der Satz οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα iſt ſo allgemein, ohne nähere Beſtimmung der Perſon, an ſich unwahr und in dieſer Stelle beziehungslos. Die Propheten haben auch den Geiſt, nur ἐκ μέτρου (בְּמִשְׁקָל), ſagen die Rabbinen [2]). Allein von dem Meſſias gilt οὐκ ἐκ μέτρου u. ſ. w. Alſo muß bey δίδωσιν, αὐτῷ ergänzt werden. Der Täufer dachte ſich dieß maaßloſe Ertheilen des Geiſtes an den Meſſias im Gegenſatz gegen ſich und die altteſt. Propheten, und in Beziehung auf die Weiſſagung, daß die Meſſianiſche Zeit durch eine unendliche Geiſtesfülle ausgezeichnet ſeyn werde. — Das Präſens δίδωσιν könnte ausdrücken, daß ſich der Täufer die Geiſtesertheilung an den Meſſias als eine perennirende dachte. Aber es kann auch das zeitloſe Präſens allgemeiner

1) בְּמִדָּה hat die Londoner Hebr. Ueberſetzung in unſrer St.

2) S. Schöttgen und Wetſtein zu d. St.

Behauptung ſeyn. Ὁ θεὸς könnte bey δίδωσιν entbehrt werden. Der Vatic. hat es auch nicht. Vielleicht ſetzte man es hinzu, um die Conſtruction deutlicher zu machen.

V. 35. Jene maaßloſe Geiſtesmittheilung beruhet darauf, daß Gott den Meſſias liebt, wie der Vater den Sohn. Aber aus dieſer Liebe wird weiter abgeleitet, daß der Vater dem Sohne auch die Macht gegeben habe über Alles, d. h. göttliche Macht. Mit Unrecht beſchränkt Kuinöl πάντα auf den vollen Umfang des Geiſtes, oder, wie er ſich ausdrückt, auf omnes doctrinae suae partes. Abgeſehen von der unnützen Wiederholung, entſpricht ἐν χειρὶ αὐτοῦ nicht, was eine beſtimmte Beziehung auf die Macht nach Außen hin hat, ſ. 10, 28. Auch das Tempus δέδωκεν ſchickt ſich zur Kuinöliſchen Auslegung nicht, da unmittelbar vorher von der Mittheilung des Geiſtes δίδωσιν ſteht. Am natürlichſten vergleicht man 5, 22. 6, 37. 10, 28. 29. 17, 2. Matth. 11, 27. 28, 18., und verſteht den Satz als eine Reflexion des Evangeliſten von der dem Meſſias verliehenen göttlichen Macht, die Welt in ſein Reich aufzunehmen. So ſchließt ſich

V. 36. ſehr gut an, auf folgende Weiſe: Wenn Gott Alles beſtimmt hat, der Herrſchaft des Meſſias unterworfen zu werden, ſofern es nur durch ihn zum ewigen Leben gelangen kann, ſo folgt auch, daß nur, wer an den Sohn glaubt, das ewige Leben habe, wer aber dem Sohne ungläubig ungehorſam iſt, des ewigen Lebens verluſtig gehe, der göttlichen ὀργὴ unterworfen bleibe.

Allerdings iſt ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ mit ὁ μὴ πιστεύων oder ἀπιστῶν, wie einige leſen, ſynonym, vergl. AG. 14, 2., aber der Unglaube wird hier beſtimmt als ein Ungehorſam, eine Unfolgſamkeit gegen die göttliche Wahrheit deſſen, dem Gott Alles in die Hände gegeben hat.

Das bildliche Hebr. ὄψεται deutet an, daß die ζωὴ als etwas Objectives gedacht wird, zu deſſen gleichſam

anſchaulichen Beſitz man durch den Glauben gelangt. Die ὀργὴ τοῦ θεοῦ im Gegenſatz gegen ſeine Liebe iſt, wie bey Paulus Röm. 1, 18. die Strafgerechtigkeit Gottes, welche ihrer Natur nach, da der heilige Gott das ewige Leben an die Bedingung des Glaubens geknüpft hat, den Ungehorſam mit dem Nichtbeſitz des ewigen Lebens ſtrafen muß. So bleibt in Folge des göttlichen Gerichts der Zorn, vergl. 3, 19 ff. μένει ἐπ' αὐτὸν, er belaſtet fortwährend den, der nicht gehorſam iſt, und ſo lange er es iſt, oder, nicht eher weicht der göttliche Zorn von ihm [1]), als bis er der göttlichen Wahrheit nicht mehr widerſtrebt. Μένει, nicht μενεῖ lieſt auch Lachmann. Man dachte nicht an das nach Johannes immer gegenwärtige Gericht Gottes, ſondern an das abſolut zukünftige und corrigirte ſo dem ὄψεται conform μενεῖ.

IV, 1 — 42.

Chriſti Geſpräch mit der Samaritanerin und Bekenntniß der Samaritaner, daß Jeſus der Heiland der Welt ſey.

V. 1 - 3. Jeſus [2]) verläßt Judäa und zieht ſich wieder nach Galiläa zurück, weil er erfährt, daß die Phariſäiſche Parthey in Jeruſalem Kunde davon bekommen hat, daß er mehr Jünger habe und taufe, als Johannes. Οὖν V. 1., bey Joh. nie müßig, knüpft die Erzählung an das Vorhergehende in der Art an, daß V. 1. als Folge von dem erſcheint, was 3, 22 - 26. erzählt wird. — Der Evangeliſt beſchränkt das ungenaue βαπτίζει durch die Bemerkung V. 2., daß Jeſus nicht ſelbſt getauft habe, ſondern ſeine Jünger. Die allgemeine Kunde, das Volks-

1) Aehnlich iſt Ezech. 5, 13.

2) ὁ κύριος V. 1. als Meſſianiſche Bezeichnung, wie hier, iſt dem hiſtoriſchen Style der Evangelien nicht ſo geläufig, als dem Paul. Briefſtyle. Joh. hat es, wie die drey erſten Evv., häufig, als gewöhnliche Anrede, ohne alle Meſſianiſche Beziehung. Wie hier, ſo nur 6, 23. 11, 2., beſonders aber Kap. 20. und 21. ſehr oft. Die volle Formel, κύριος Ἰησ. Χρ. hat er nur 2 Joh. 3.

geſpräch unterſchied dieß nicht. Nur aus ſtrengerem hiſtoriſchen Intereſſe macht Joh. die Unterſcheidung. Für die Phariſäer war es gleichviel.

Aber zweyerley iſt hier dunkel: 1) Wie kann dieß, daß die Phariſäer hören, er habe mehr Jünger als Johannes, Jeſum beſtimmen, Judäa zu verlaſſen, wo er doch Eingang fand? Er fürchtete Verfolgung. Sich dieſer geradezu auszuſetzen, war die Stunde noch nicht gekommen. Samarien hatte ſeine Gegenwart noch nicht unmittelbar erfahren; ſelbſt in Galiläa hatte er kaum angefangen zu wirken. Aber wie kommt es, daß die Phariſäer ſich gerade dadurch, daß Jeſus mehr tauft, bewegen laſſen, ihn zu verfolgen? Die Phariſäerparthey in Jeruſalem hatte ſich bereits gegen ihn entſchieden. Die Zeichen und Wunder am Feſte hatten ſie weniger angezogen, als die reformatoriſche Gewalt, womit er am erſten Paſcha aufgetreten war, abgeſchreckt. Von dem Meſſias erwarteten die Phariſäer, wenn nicht weltlichen Glanz, doch völlige Befreundung mit ihnen, den Wächtern und Hütern der Theokratie. Der Täufer war auch kein Mann nach ihrem Herzen, aber nicht ſo gefährlich. Er hatte beſtimmt auf Jeſum, als den Meſſias, hingewieſen, aber wohl nur erſt in kleineren Kreiſen. Sie wählen alſo, ſcheint es, das kleinere Uebel. Johannes verpflichtete nur zum Glauben an den kommenden Meſſias. Es ſtand ihnen frey, noch einen andern zu erwarten. Während ſie es alſo ruhig anſahen, daß die Taufgemeinde des Täufers ſich erweiterte, wurde ihnen die zunehmende Jüngerſchaft jenes Galiläers immer bedenklicher. 2) Warum tauft Jeſus nicht ſelbſt? Der alten Kirche ſchien, wenn nicht Jeſus ſelber getauft hätte, die Würde der Chriſtlichen Taufe zu verlieren. So nahm man an, wenigſtens den Petrus habe Jeſus ſelbſt getauft, Petrus dann die andern Apoſtel [1]).

1) So ſoll nach Clem. Alex. Hypotyp. lib. 6. Chriſtus den Petrus, Petrus den Andreas, Andr. den Jakob. und Joh. getauft haben,

Nichts grundloſer, als dieß! Johannes ſagt zwar nicht, daß Jeſus nie ſelbſt getauft habe, aber was berechtigt, das Gegentheil anzunehmen? Allein warum tauft er nicht ſelbſt? Man hat es aus 1 Kor. 1, 17. erklären wollen, wo Paulus ſagt, Chriſtus habe ihn nicht geſendet, zu taufen, ſondern das Evangelium zu verkündigen. Aber dieß iſt doch nur ſo zu verſtehen, daß das Verkündigungsamt des Apoſtels, als das höhere, das Taufamt, als das untergeordnete, in ſich ſchließt, und dieſes in Colliſionsfällen jenem nachſtehen muß. Der Fall iſt nicht gleich. Denn daß die Apoſtel auch zum Taufamte berufen waren, und ſelbſt Paulus es verwaltete, muß als ausgemacht angeſehen werden. Man hat geſagt, wie Paulus dort ſage, er ſey froh, außer dem Criſpus und Cajus in Korinth Niemand getauft zu haben, damit Niemand ſagen könne, ſie ſeyen auf ſeinen Namen getauft, ſo habe auch Chriſtus ſich des Taufens ſelber enthalten, um Partheygeiſt, Zweifel und Aberglauben fern zu halten, weil man bald einen Unterſchied zwiſchen der Taufe Jeſu und der ſeiner Jünger gemacht haben würde [1]). Wie aber, wenn Jeſus allein taufte? Wenigſtens im Anfange glaubten doch auch nicht ſo viele an ihn, daß er das Taufgeſchäft gleich mit ſeinen

---

dieſe dann die übrigen. Dieß berichtet Joh. Moſchus (im 7ten Jhdt.) in dem Pratum spirituale C. 176. Cotel. Monum. eccl. Graec. Tom. 2. Nach Chryſoſtomus Hom. 1. in Joann. p. 2. hat Johannes die Chriſtl. Taufe empfangen. Nach Tertullian aber de baptismo 12. gab es zu ſeiner Zeit scrupulosi immo temerarii retractatus quorundam, quomodo ex ista praescriptione (nemlich nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam) apostolis salus competat, quos tinctos non invenimus in Domino praeter Paulum. Man ſchloß aus Joh. 13, 10., Petrus und ſo wohl auch alle übrigen Apoſtel ſeyen getauft, wenigſtens mit der Joh. Taufe, welche aber nach jenem Ausſpruche als hinreichend angeſehen werden könne. Aber eine entſcheidende Stelle kann Tertullian nicht nachweiſen, daß die Apoſtel die Chriſtl. Taufe empfangen haben, und er beſchränkt ſich am Ende darauf, daß ſie, getauft oder ungetauft, auf keinen Fall unſelig ſeyen, da ihre Erwählung und ihr Umgang mit Chriſto die Taufe habe erſetzen können.

1) S. Dreßlers Lehre von der heil. Taufe S. 31.

Jüngern hätte theilen müſſen. Tertullian [1]), der ſich unter den Alten zuerſt auf die ſchwierige Frage einläßt, ſagt: in quem tingueret? — in semetipsum, quem humilitate celabat? Aber dann hätte es zu Lebzeiten Jeſu überhaupt keine Taufe auf den Namen Jeſu Chriſti geben können. Und warum ſollte es der Würde des Meſſias nicht angemeſſen geweſen ſeyn, auf ſeinen Namen ſelbſt zu taufen? Vielleicht aber liegt der Grund darin, daß das Taufen ſich mehr für die Diener und Jünger, als den Herrn des Meſſianiſchen Reiches ſelbſt ſchickte [2]). Dieſes πρέπον läßt ſich nicht weiter erklären, aber es iſt am Ende der einzige Grund.

V. 4. Der gerade Weg nach Galiläa führte durch Samarien [3]). Jeſus, ohnehin ſchon an der Grenze von Samarien, wie es ſcheint, zieht ihn der wohl gewöhnlichen Straße der Feſtcaravanen durch Peräa vor, weil er nach Galiläa zurückeilt, vielleicht auch, um unter den Samaritanern perſönlich anzuregen, und die Jünger allmählich von dem herrſchenden Vorurtheile gegen ein Volk zu entwöhnen, das gleiches Recht an das Meſſianiſche Reich hatte und nicht ohne Empfänglichkeit dafür war. Matth. 10, 6. ſchont er bey der Ausſendung der Zwölfe das beſtehende Vorurtheil. Zu einer fortwährenden Verkündigung des Evangeliums unter den Samaritanern durch die Jünger waren die Verhältniſſe noch nicht geeignet. Aber dieſer vorübergehende, gelegentliche Beſuch Chriſti ſteht damit nicht in Widerſpruch. Weniger anſtößig, bereitete er doch hinlänglich vor. Luk. 9, 52. 10, 30 ff. 17, 11. AG. 8, 5 ff. ſetzen ähnliche Anregungen der Samarit. Empfäng-

1) De baptism. Cap. 11.

2) S. J. A. Bengel Gnom. zu d. St. Baptizare actio ministerialis, Act. X, 48. 1 Cor. 1, 17. Joannes, minister, sua manu baptizavit, — discipuli ejus, ut videtur, neminem, at Christus baptizat Spiritu Sancto.

3) S. Joſeph. Archaeol. 20. 6. 1. Vit. §. 52.

lichkeit, wie hier erzählt wird, voraus. Johannes theilt das Gespräch mit der Samaritanerin mit, weil es die entschiedensten Erklärungen Jesu über seine Messianische Würde, über das rein geistige Wesen seines Reiches und seiner Gemeinschaft enthält, und die erste Anerkennung Christi in Samarien zur Folge hatte.

V. 5. 6. *Συχὰρ* (die beglaubigte Lesart, statt des vulgären *Σιχὰρ*) ist das im A. T. schon sehr früh und oft genannte שְׁכֶם [1]). Der Griechische Name ist außerordentlich verschieden. In der Alexandrin. Uebersetzung haben wir *Συχὲμ*, *Σίκιμα* (τὰ und ἡ, s. 1 Könige 12, 25., wo ἡ *Σίκιμα*). Josephus hat regelmäßig *Σίκιμα* als Pluralform. Außer der Johanneischen Form *Συχὰρ* oder *Σιχὰρ* finden wir noch in den Testam. der 12 Patr. (Testam. Levi Kap. 7.) die Form *Σικήμ*. Die Form *Συχὰρ* findet sich sonst nirgends. Man hat vermuthet, sie sey aus einem Jüdischen Spott- oder Ekelnamen entstanden, entweder von שָׁקַר Lüge, die Lügenstadt, anspielend auf den Samaritanischen Gottesdienst auf dem Berge Garizim, an dessen Fuße Sichem lag [2]), oder von שָׁכַר trunken, mit Hinsicht auf Jes. 28, 1., wo Samaria die stolze Krone der Trunkenen in Ephraim genannt wird [3]). Sirach 50, 26. heißt es: *καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις*, und in dem Testam. des Patr. Levi a. a. O. steht mit Anspielung auf die Geschichte Genes. 34. *Ἔσται — ἀπὸ σήμερον Σικὴμ λεγομένη πόλις ἀσυνέτων, ὅτι ὡς εἷς τις χλευάσει μωρὸν, οὕτως ἐχλεύασαμεν αὐτοὺς, ὅτι καίγε ἀφροσύνην ἔπραξαν ἐν Ἰσραήλ* u. s. w. Dieß scheint für die Annahme eines Spottnamens zu sprechen. Gegen die Ableitung von שָׁקַר hat man eingewendet, daß dann *Συχὰρ* geschrieben seyn

1) S. Genes. 12, 6. 33, 18. Jos. 24, 25.

2) So Hadr. Reland. Dissert. misc. (diss. III. de monte Garizim) Tom. I. p. 141.

3) S. Lightfoot Hor. Hebr. et Talm. p. 938.

würde. Allein auch in σαβαχθανὶ Matth. 27, 46. iſt χ für ק (שְׁבַקְתָּנִי) geſetzt. Allein warum kommt der Spottname nicht öfter vor? Im Talmud findet ſich סוכר עיך [1]), aber ob irgendwie mit Sichem verwandt, iſt ſehr zweifelhaft. Wenigſtens in den Teſtam. der 12 Patr. ſollte man den Spottnamen erwarten, auch im Jeſus Sirach. Es befremdet, daß ihn Johannes allein hat und zwar ohne Grund und beſondere Anſpielung. Sonſt hat ſelbſt das N. T. (ſ. AG. 7, 16.) das gewöhnliche Συχέμ. Unter den von Lightfoot angeführten Meinungen ſcheint die, wonach Συχὰρ nur eine zufällige Corruption von Συχὲμ ſeyn ſoll, mehr Beachtung zu verdienen, als ſie bisher gefunden hat. Städte- und Perſonennamen werden bey dem Uebertragen in eine andere Sprache leicht corrumpirt, beſonders in den Endungen. Verwechſelungen von λ und ρ, oder μ und β, auch ρ und σ ſind nicht ſelten, deſto ſeltener freylich die Verwechſelung von μ und ρ. Aber Num. 34, 10. 11. wird z. B. חֲצַר, eine Stadt im Stamme Juda, in der Alexandr. Ueberſetzung in Σεπφαμὰρ corrumpirt. War erſt in dem Worte Συχὲμ μ in ρ verwandelt, ſo folgte ſtatt des ε von ſelbſt der dem ρ entſprechendere vollere Vocal α. Allein ich verkenne nicht, daß jenes Σεπφαμὰρ das einzige Beyſpiel der Art iſt, und man eigentlich nicht ſagen kann, μ ſey in ρ verwandelt, ſondern αμ in αμαρ. Auf keinen Fall aber kann dieſe Abweichung im Griech. Namen der Stadt ein Grund ſeyn, den Joh. der Unkunde der Geographie von Palaſtina zu beſchuldigen.

Bey Sichem lag (nach neueren Berichten eine halbe Stunde ſüdlich von der Stadt) auf dem ſogenannten Jakobsfelde der Jakobsbrunnen [2]). Hier fiel das

1) S. Lightfoot a. a. O.

2) S. Roſenmüllers bibl. Geographie 2, 2. S. 126 ff. Noch jetzt iſt der Jakobsbrunnen ein Gegenſtand der Verehrung der Chriſten, wegen des hier gehaltenen Geſprächs.

Geſpräch vor. Was von dem Jakobsfelde geſagt wird: *οὗ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσὴφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ*, iſt traditionell, beruhet aber auf folgenden Stellen: Geneſ. 33, 19., wo Jakob das Stück Land bey Sichem kauft, ferner Joſ. 24, 32., wonach die Gebeine Joſephs hier begraben liegen, und das Feld ein Beſitzthum der Söhne Joſephs wird, und endlich Geneſ. 48, 22., wonach (wie die LXX in Widerſpruch mit Geneſ. 33, 19. überſetzen *ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου*) Jakob ſterbend dem Joſeph ein ſolches Stück Land ſchenkt.

Zu *ἐκαθέζετο οὕτως* bemerkt Euthymius, *οὕτως* ſey ſo viel als *ἁπλῶς*, *ὡς ἔτυχεν*, (ohne weiteres) *ἐπ' ἐδάφους· τὸ ἄτυφον* (neml. Chriſti) *γὰρ ὁ λόγος διδάσκει*. Weſentlich eben ſo Chryſoſtomus, Cyrill, Theophylakt. Von der ſprachlichen Seite könnte man dagegen einwenden, *αὕτως*, nicht *οὕτως* ſey *ἁπλῶς*, *ὡς ἔτυχεν*. Allein nach Paſſow werden *οὕτως* und *αὕτως* in dieſem Sinne nicht ſelten verwechſelt. Dem Zuſammenhange angemeſſener und einfacher ſcheint die Erklärung des Erasmus [1]): er ſetzte ſich ſo — nemlich ermüdet, wie er war. Dieß wäre dann eine ſogenannte Anaphora des Particips durch *οὕτως*, wie die Claſſiker lieben, vergl. Xenoph. Anab. 4, 5. 29. Kyrop. 5, 2. 6. 7, 5. 71. Plato, Protag. 310. D. Gorg. 457. C. u. a. m. [2]). Allein in dieſen Anaphoris ſteht, wie Dr. Fritzſche richtig bemerkt [3]), regelmäßig und nothwendig *οὕτως* vor dem temp. finit. Vergl. AG. 20, 11. Joſeph. Antiq. 8, 11. 1. de bello Jud. 2, 8. 5. Und ſo müſſen wir doch zur Auslegung der Griech. WW. zurückkehren. Nur ſcheint Joh. durch *οὕτως* nicht ſowohl das *ἄτυφον* Chriſti, ſeine einfache Lebensweiſe, ausdrücken zu

1) Annot.: *Οὕτως* addit *μιμητικῶς*, ut gestus exprimat hominis lassi, vel sic nempe quia fatigatus.

2) Vergl. Winers Grammat. 559.

3) Hall. A. L. Z. 1839. Ergänz. Bl. N. 28. S. 220.

wollen, als vielmehr dieß, daß er keinen Anſtand nahm, ſich an einer Samarit. Quelle nieder zu ſetzen.

Aus treuer Erinnerung bemerkt Johannes, es ſey um die ſechſte Stunde geweſen, nach der gewöhnlichen Annahme alſo um Mittag.

Aber Rettig [1]) und früher ſchon Townſon [2]) finden es ſehr unwahrſcheinlich, daß die Samaritaniſche Frau gerade in der Mittagshitze gekommen ſey, Waſſer zu ſchöpfen. Aber während jener vermuthet, es ſey 6 Uhr Morgens, meint dieſer, es ſey 6 Uhr Abends geweſen. Morgens oder Abends holte man Waſſer, und tränkte die Heerden. Rettig bemerkt, daß man im Orient gewohnt ſey, am früheſten Morgen zu reiſen, um 6 oder 7 Uhr Morgens etwas zu ruhen, und dann die Reiſe wieder bis gegen Mittag fortzuſetzen, dann aber wirklich einzukehren, und bis um die nächſte Mitternacht zu bleiben. Nach Rettig zählt Johannes die Stunden Römiſch von Mitternacht zu Mitternacht. Allein, wie ſchon bey 1, 40. bemerkt worden, auch die Römer theilten den natürlichen Tag in zwölf Stunden von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ein, verſtanden alſo unter der ſechsten Stunde auch die Mittagszeit. Townſon meint, Johannes folge zwar in der Tageszählung der Römiſchen Sitte von Mitternacht zu Mitternacht, in der Stundenzählung aber der Kleinaſiatiſchen, wonach, wie bey uns, von Mitternacht bis Mittag und von da wieder bis Mitternacht zwölf Stunden gezählt worden ſeyen. Aber dieſe Kleinaſiatiſche Stundenzählung ſcheint eine reine Erfindung Townſons zu ſeyn. Denn Martyr. S. Polycarpi Cap. 21. vergl. Cap. 7., und Acta martyr. S. Pionii etc. Cap. 23., worauf er ſich beruft,

1) In den Studien und Kritiken 1830. Heft 1. S. 107 ff.

2) Thom. Townson Discourses on the four gospels. Disc. VIII. P. 1. On the method, in which St. John reckoned his hours. p. 215 sqq.

findet ſich keine Spur davon [1]). Geſetzt aber, Johannes wäre einer ſolchen Stundenzählung gefolgt, würde er dann nicht nach Townſons Zeitbeſtimmung genauer geſchrieben haben, um 6 Uhr Abends oder Nachmittags?

Da ſich im Orient das Ruhen auf der Reiſe nach den Quellen beſtimmt, die man trifft, ſo iſt ganz unbedenklich, daß Jeſus ſich bey der Quelle, die er fand, um die Mittagszeit, wo gewöhnlich geruhet wurde, ermüdet niederläßt. Man ſieht aus V. 8., daß Jeſus die Abſicht hat, etwas länger zu verweilen, aber nach eingenommener Stärkung mit ſeinen Jüngern den Weg fortzuſetzen. Darum ſcheint er kein κατάλυμα geſucht zu haben, was um ſo weniger nöthig war, da die Geſellſchaft zu Fuße reiſte und für keine Laſtthiere zu ſorgen hatte. Daß die Samarit. Frau um die Mittagszeit zum Waſſerſchöpfen kommt, mag ungewöhnlich ſeyn, ſie iſt auch allein, aber für unmöglich wird es wohl Niemand halten.

V. 7. und 8. Nach V. 9. vergl. V. 28. iſt die γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας nur ſo viel als Σαμαρῖτις, aus der nahen Stadt Sychar. Daß Jeſus die Frau bittet, ihm Waſſer zu ſchöpfen, erklärt Johannes durch die Bemerkung V. 8. Wahrſcheinlich hatten die Jünger das Reiſegeräth, wozu auch das ἄντλημα gehörte, mitgenommen. Der Brunnen war außerdem (V. 11.) tief, ſo daß man ohne Schöpfgefäß kein Waſſer bekommen konnte.

Zu V. 9. bemerkt Euthymius: ἀλλὰ πόθεν ἔγνω ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν; ἀπὸ τοῦ σχήματος ἢ καὶ ἀπὸ τῆς διαλέξεως. Die Dialektverſchiedenheit iſt ſicher, ob aber auch in der Tracht ein Unterſchied war, zweifelhaft. Die Frau findet befremdend, daß ein Jude von ihr zu

1) In d. Act. martyr. Pion. wird die Römiſche Monats- und Tagesrechnung auf die Aſiatiſche (ut Asiani dicunt oder Asiae more) reducirt, aber die Stundenzählung nicht. Die Stundenbeſtimmung hora X wird nur ein Mahl angegeben, als wäre ſie eben ſo gut Römiſch, wie Aſiatiſch.

trinken fordert. So ſpielt ſie auf etwas an, was Joh. für ſeine Leſer in der Parentheſe οὐ γὰρ — genauer erklärt. Συγχρᾶσθαι bezeichnet im weiteſten Sinne den Verkehr[1]), und entſpricht, wie Schöttgen bemerkt, dem Rabb. עֲשָׂה שׁוּתָפוּת. Dieſe Verkehrloſigkeit erſtreckte ſich nach Rabbiniſchen Satzungen[2]) ſo weit, daß es heißt: Samaritani panem comedere aut vinum bibere, prohibitum est. Aber das iſt auch nach unſrer Erzählung V. 8. übertrieben. Es beſtand ein gewiſſer Handel und Wandel. Nur das eigentlich gaſtfreundſchaftliche Verhältniß war von Seiten der Juden ganz abgebrochen. Die Samaritaner galten den Juden als Ketzer und wurden als ſolche mehr gehaßt, als die Heiden. Das Mißverhältniß war ſeit der Rückkehr der Juden vorhanden, aber erſt ſeit dem Tempelbau auf dem Berge Garizim (ſ. zu V. 20.) ſo gehäſſig geworden.

Die Samaritanerin ſcheint in einer Art von Uebertreibung den Dienſt des Waſſerſchöpfens neckend verweigern zu wollen. Aber eben daran knüpft Jeſus in edler Vergeſſenheit des augenblicklichen Bedürfniſſes das ſchöne, Haß in Liebe, irdiſches Waſſer in himmliſches verwandelnde Geſpräch an. Er ſagt:

V. 10. Wenn Du das göttliche Gnadengeſchenk, welches ſich Dir jetzt (in der Begegnung mit mir) darbietet, kennteſt, wenn Du wüßteſt, wer der iſt, der Dich bittet, gieb mir zu trinken, Du würdeſt (unbekümmert um den Unterſchied zwiſchen Juden und Samaritanern) ihn bitten, und er würde Dir lebendiges Waſſer geben.

Dieſe Wendung des Geſprächs beruhet auf der Doppelſinnigkeit des ὕδωρ ζῶν, welches, dem Hebr. מַיִם חַיִּים (Geneſ. 26, 19. LXX φρέαρ ὕδατος ζῶντος u. a.) entſprechend, urſprünglich Quellwaſſer bezeichnet, von

1) S. Wetſtein zu d. St.

2) S. Lightfoot und Schöttgen zu d. St.

Chriſto aber als ein nicht ungewöhnliches und zumahl im Oriente ſehr natürliches Bild höherer geiſtiger Güter [1]) gebraucht wird. Welchen beſonderen Begriff Jeſus damit verbindet, zeigt V. 14.

Die Frau, weder gewöhnt an die höheren geiſtigen Beziehungen, noch ſie in dem Augenblicke erwartend, kann ſich in die abſichtlich frappante Rede nicht finden. Und wie ſie ſo ganz natürlich unter dem ὕδωρ ζῶν Quellwaſſer verſteht, ſucht ſie nach einem verſtändigen Sinn der Rede. Herr [2]), ſagt ſie, Du kannſt mir doch kein Quellwaſſer aus dem Brunnen geben wollen, Du haſt ja keinen Schöpfeimer, und der Brunnen iſt zu tief, um ohne Schöpfeimer Waſſer daraus zu nehmen [3]). Oder, biſt Du größer (μείζων), vorzüglicher, als unſer Vater Jakob, daß Du mir Waſſer geben willſt aus einer andern beſſeren Quelle? Kann es eine beſſere, heiligere geben, als dieſe [4])?

Wie die Samaritaner mit den Juden denſelben Patriarchaliſchen Geſchichtsgrund hatten, ſo nannten ſie ſich auch Söhne Iſraels [5]), auch wohl Söhne Joſephs [6]), und

---

1) Als Bild der Weisheit, der erquickenden, belebenden, z. B. Sirach 15, 3., vergl. 24, 21.; als Bild des göttlichen Geſetzes, Baruch 3, 12. Die Wahrheit, die Lehre, der Unterricht wird in Rabbiniſchen Schriften mit dem Waſſer, insbeſondere dem Quellwaſſer verglichen. S. Schöttgen Horae Hebr. zu V. 14. Auch der heil. Geiſt wird unter dem Bilde des Waſſers gedacht. S. Lightfoot Horae Hebr. zu 7, 38.

2) Die bloße Anrede κύριε iſt ohne allen Grund als Ausdruck beſonderer Verehrung gedeutet worden.

3) Nonnus: Σὺ γὰρ τροχοειδὲς κύκλῳ οὐ κάδον ἑλκυστῆρα φέρεις, οὐ σχοῖνον ἀείρεις u. ſ. w.

4) Euthym.: Εἰ μὴ περὶ τούτου λέγεις τοῦ ὕδατος, μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ τοῦτο τὸ περιβόητον, ἵνα καὶ δύνῃ δοῦναι κρεῖττον ὕδωρ;

5) S. Chronic. Samaritan., vergl. Relandi Dissert. de Samaritanis §. 26. in d. Dissertatt. miscell. Tom. 2. p. 62 sq.

6) S. Joseph. Archaeol. 9, 14. 3. — ὡς ἐξ Ἰωσήπου φύντες — und 11, 8. 6. — ἐκ τῶν Ἰωσήπου γενεαλογοῦντες αὐτοὺς ἐκγόνων Ἐφραΐμου καὶ Μανασσοῦ.

ſo ſagt auch die Samaritanerin: Jakob unſer Vater. Was ſie hinzuſetzt, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ u. ſ. w., iſt aus der Samaritaniſchen Tradition der Zeit genommen, denn die altteſtam. Geſchichte enthält nichts davon. Man ſtreitet, ob mit τὰ θρέμματα das Geſinde oder die Heerden Jakobs gemeint ſeyen. Die letztere Bedeutung, die gewöhnlichere, z. B. auch bey Joſephus Archäol. 7, 7. 3. (wo insbeſondere Schaafvieh darunter verſtanden wird,) 2, 11. 2. u. a., iſt dem Zuſammenhange völlig angemeſſen, und es iſt ganz ohne Grund, wenn Kypke [1]) bemerkt, es ſey nicht ſchicklich, das Hausgeſinde auszulaſſen, und eben keine beſondere Empfehlung der Quelle, daß auch die Heerden Jakobs daraus getrunken.

V. 13. 14. Um die Frau ſelbſt den wahren Sinn ſeiner Rede finden zu laſſen, hebt er einen Gegenſatz und Vorzug ſeines lebendigen Waſſers hervor, woraus hervorging, daß er nichts Irdiſches meine. Aehnlich Kap. 6, 35. 49. 50. — Sein Waſſer ſtillt den Durſt auf immer; vermag aber irdiſches Waſſer leiblichen Durſt auf immer zu ſtillen? Im Irdiſchen herrſcht ein beſtändiger Wechſel von Bedürfniß und Befriedigung, die himmliſche Befriedigung iſt eine ewige. Das ἀλλὰ — — εἰς ζωὴν αἰώνιον iſt kein einfacher Gegenſatz zu οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ſondern enthält mehr. Nicht nur löſcht es den Durſt auf immer, ſondern wer es trinkt, in dem wird es ſelbſt wieder eine Quelle ſpringenden Waſſers zum ewigen Leben. So weit treibt Chriſtus nach ſeiner Art bey Johannes den Gegenſatz, daß alle Analogie des Irdiſchen verſchwindet. In einer andern Art ſagt Jeſ. Sir. 24, 28. 29. von der Weisheit, wer mich iſſet, hungert immer, und wer mich trinkt, durſtet immer. Wäre unſere Stelle eine Anſpielung darauf [2]), ſo würde

1) Observatt. sacr. zu d. St.

2) Vergl. Ullmann in d. Stud. und Kritik. v. 1828. S. 791 ff.

dieſe doch nur auf die bildliche Vorſtellung zu beſchränken ſeyn. Denn der Begriff der Sache iſt ein ganz anderer. Dort die unendliche Erregungskraft der Weisheit zu unendlichem Fortſchreiten, hier die ewige Befriedigung. Man hat gemeint, eben in dieſem Gegenſatze der altteſt. Weisheit, welche die Sehnſucht nach dem ewigen Heile erregt, und der neuteſtam., welche dieſelbe vollkommen befriedigt, ſpiele Jeſus hier auf jene Stelle an. Allein auch wenn der Gegenſatz vollkommen richtig wäre, — das Evangelium kennt aber auch das unendliche Streben und Sehnen der gläubigen Seele, — ſo konnte doch Jeſus hier ſchwerlich daran denken, da er nicht alt- und neuteſt. Weisheit zu vergleichen hatte, ſondern irdiſchen und himmliſchen Sinn, irdiſches und himmliſches Gut überhaupt. Der Ausdruck ὕδωρ ζῶν wird mit dem gleichbedeutenden ὕδωρ ἁλλόμενον [1]) vertauſcht, vielleicht um εἰς ζωὴν αἰώνιον leichter anſchließen zu können, was mit ὕδωρ ζῶν weniger bequem verbunden ſeyn würde. Aehnlich iſt 6, 27. τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, und wie hier εἰς ζωὴν αἰώνιον den Begriff des Bleibenden verſtärkt und zugleich näher beſtimmt, ſo ſcheint auch in unſrer Stelle εἰς ζωὴν αἰώνιον dazu zu dienen, den Begriff des lebendigen Quellwaſſers zu verſtärken und zugleich näher zu beſtimmen, ſo daß der Frau, war ſie aufmerkſam, die geiſtige, höhere Beziehung nicht entgehen konnte. Im Zuſammenhange des Bildes bezeichnet εἰς die Richtung, das Ziel, und iſt ſo zu faſſen, daß die Quelle des lebendigen Waſſers mit dem irdiſchen Leben nicht aufhört zu ſpringen, ſondern in das ewige Leben hinein ſprudelt.

1) Hesychius: — — ἁλλομένου, ἀεὶ ῥέοντος ἢ βλύζοντος. Vergl. das Virgiliſche Eclog. 5, 46. 47 : — quale per aestum dulcis aqua saliente sitim restinguere rivo. — Das gewöhnlichere bey den Griechen iſt βλύω, βλύζω. Daher die älteren Obſervatoren ἁλλομ. für einen Latinismus erklärten, was aber ganz falſch iſt. Indeß hat ſelbſt Kypke nur eine Stelle aus Achilles Tat. lib. 2. p. 97., wo es aber doch mehr von der Flamme, als dem Waſſer gebraucht wird.

Was Jeſus der Frau geben will, iſt, nach dem Zuſammenhange der Johanneiſchen Grundbegriffe, zunächſt der Glaube an ſeinen Namen, ſ. 3, 15. 16., dieſer Glaube gewährt dem Herzen volle Befriedigung, er wird in demſelben eine Quelle des ewi en (ſeligen) Lebens, vergl. 5, 24. 25. [1]).

V. 15. Ich kann mich nicht erwehren, in der Antwort der Samaritanerin, eine gewiſſe ſcherzhafte ironiſche Naivität [2]) zu finden. Ihr Unverſtand, ihre Ungewohnheit in geiſtigen Dingen hindert ſie, den wahren Sinn der Worte Chriſti zu faſſen. Die Relativität der Begriffe ζωὴ αἰώνιος und εἰς τὸν αἰῶνα entſchuldigt ſie. Ihre Bitte iſt halb Scherz halb Ernſt. Solch' Waſſer iſt ihr undenkbar, aber ſie wünſcht doch das, was für ſie ein dunkles Bild eines müheloſen Lebens geworden iſt.

V. 16. Die Wendung, welche das Geſpräch hier nimmt, iſt ſehr dunkel [3]). Jeſus hält die Frau für verheyrathet. Aber warum ſoll ſie jetzt ihren Mann rufen? Man ſagt, Jeſus wollte das Geſpräch mit der Frau nicht fortſetzen, weil es unter den Rabbinen für unanſtändig galt, ſich mit einer Frau, zumahl einer fremden, lange zu unterhalten [4]). Die Jünger ſtießen ſich vielleicht daran V. 27.,

---

1) So Euthymius: ἀλλομένου ſo viel als ἀναβλύζοντος εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ τὸ παρέχειν ζωὴν αἰώνιον. Heraklcon faßte das γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ſo, daß der Gläubige nicht nur in ſich ſelbſt hinreichende Befriedigung finde, ſondern auch ἐκβλύσαι εἰς τὴν ἑτέρων αἰώνιον ζωὴν τὰ ἐπικεχορηγημένα αὐτοῖς. Origenes Tom. 13, 10. iſt dieſer Auslegung nicht abgeneigt, aber er ſelbſt legt §. 3. ſo aus: καὶ ἐπὶ τοσοῦτόν γε ὁ λαβὼν τοῦ ἐμοῦ ὕδατος εὐεργετηθήσεται, ὥστε πηγὴν εὑρετικὴν πάντων τῶν ζητουμένων ἀναβλυσθάνειν ἐν αὐτῷ ἄνω πηδώντων ὑδάτων u. ſ. w.

2) Kuinöl meint, das ernſthafte κύριε ſey dagegen. Aber das iſt ja auch hier nur gewöhnliche Anrede.

3) Vergl. die neuern Verhandlungen darüber bey Strauß L. J. 1. S. 575 ff. Weiße evangel. Geſch. 2. S. 212 ff. Krabbe's Vorleſ. S. 269 ff. und Hug's Gutachten S. 184 ff.

4) Pirke Aboth. 1, 5. Docuerunt Sapientes, ne multiplices colloquium cum muliere. Cum uxore dixerunt, quanto minus cum uxore alterius. S. Lightfoot, Schöttgen zu d. St.

hielten alſo auf den Rabbiniſchen Anſtand. Es wäre auch des Herrn nicht gerade unwürdig geweſen, auf die einmahl geltende Sitte zu halten. Aber Luk. 10, 38 ff. kehrt er ſich doch nicht daran. Wenn er hier darauf Rückſicht nahm, warum brach er denn das Geſpräch nicht früher ab, ja warum ließ er ſich überhaupt darauf ein? Warum weiſt er die Frau nicht geradezu ab, oder entfernt ſich? Oder wollte er durch das Rufenlaſſen des Mannes nur auf eine artige Weiſe ihrer los ſeyn? Offenbar weiſt der Zuſammenhang auf einen tieferen Grund und höheren Zweck hin.

Der höhere prophetiſche Wiſſensact V. 17. 18. macht auf die Frau den größten Eindruck, V. 19. Hieran knüpft Jeſus weiter an, und läßt alſobald die Aufforderung, den Mann zu rufen, fallen. Alſo war wohl die Offenbarung ſeines höheren Wiſſens der eigentliche Zweck der Aufforderung, und dieſe nur die geſuchte Gelegenheit dazu? Nach dieſer Anſicht erklärt Euthymius: *ἐγκειμένης καὶ ζητούσης λαβεῖν λέγει*: *ὕπαγε* u. ſ. w. *προσποιούμενος, ὅτι χρὴ κἀκεῖνον κοινωνῆσαι ταύτῃ τοῦ ὕδρου. Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔχει ἄνδρα νόμιμον, ἐγίνωσκεν, ὡς πάντα εἰδώς. ἐβούλετο δὲ ταύτην εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ἔχει ἄνδρα, ἵνα λοιπὸν προφάσεως ἀραξάμενος προφητεύσῃ τὰ κατ' αὐτὴν, καὶ διορθώσηται ταύτην. θέλει γὰρ τῶν προρρήσεων καὶ τῶν θαυμάτων τὰς ἀφορμὰς παρ' αὐτῶν λαμβάνειν τῶν προσιόντων, ὥστε καὶ τὴν τοῦ κενοδοξεῖν ὑπόνοιαν διαφεύγειν καὶ οἰκειοῦσθαι μᾶλλον αὐτούς.* So wollte alſo Jeſus mit der nicht ernſtlich gemeinten Aufforderung nur eine Gelegenheit gewinnen, einmahl zur Offenbarung ſeines höheren Wiſſens, ſodann zur Beſſerung der Frau. Das Letzte geſchieht nur mittelbar, ohne ausdrücklich ſtrafendes Wort, aber nicht ohne den ſtillen *ἔλεγχος* der Wahrheit. Glaubte die Frau an den Propheten, ſo lag darin auch ihre Beſſerung. Allein es bleibt immer bedenklich, Chriſto irgend eine Art von Verſtellung zuzutrauen, wiewohl Geſprächswendungen

manches der Art vertragen, ja fordern, was man im weiteren Sinne Sokratiſche Ironie nennen möchte. Indeſſen iſt im Zuſammenhange des Geſprächs ungleich wahrſcheinlicher, daß Jeſus die Aufforderung ernſtlich meinte. Aber wozu läßt er den Mann rufen? Chryſoſtomus [1]) und Theophylakt ſagen, um ihn an dem Geſchenk, welches er der Frau zu geben im Begriff war, Theil nehmen zu laſſen; erſt, als die Frau geantwortet habe, ſie habe keinen Mann, ſey Jeſus weiter gegangen, und habe prophetiſch und ſtrafend zugleich ihr ihre Schande vorgehalten. Cyrill [2]) weiß einen tieferen, allgemeineren Grund, Jeſus habe, ſagt er, die weibliche Natur zur weiteren, höheren Belehrung weniger geeignet, als die männliche, gehalten, mit Recht, und deßhalb die Frau aufgefordert, ihren Mann zu rufen, und erſt von der Antwort der Frau habe er Gelegenheit genommen zur Offenbarung ſeiner prophetiſchen Gabe.

Nach meiner Meinung haben Chryſoſtomus und Cyrill in ſofern den rechten Weg eingeſchlagen, als ſie das Ge-

---

1) Chryſoſtomus ſagt: Wenn Jeſus gleich mit dem Vorwurf angefangen hätte, ſo wäre das φορτικὸν κ. περιττὸν geweſen. Schicklicher war, was er that. Ἐπίκειτο ἡ γυνὴ ζητοῦσα λαβεῖν (nemlich das angebotene Geſchenk). λέγει φώνησον — ὡσανεὶ ἐνδεικνύμενος, ὅτι κἀκεῖνον δεῖ κοινωνῆσαι τούτων. Ἡ δὲ σπουδάζουσα λαβεῖν καὶ κρύπτουσα τὸ τοῦ πράγματος αἰσχρὸν καὶ οἰομένη ὡς πρὸς ἄνθρωπον διαλέγεσθαι φησιν, οὐκ ἔχω ἄνδρα. Ταῦτα ἀκούσας ὁ Χριστὸς εὐκαίρως λοιπὸν ἐπάγει τὸν ἔλεγχον u. ſ. w. Eben ſo Theophylakt.

2) Cyrill ſagt: Ἦν ἄρα καλῶς τε καὶ οὐκ ἐψευσμένως εἰπεῖν, θήλειαι πῶς εἰσι θηλυῶν αἱ φρένες, καὶ μαλακὸς ἐνῴκισται νοῦς γυναιξὶν, οὐδαμόθεν ἔχων τοῦ δύνασθαί τι σινεῖναι γοργῶς. Εὐμαθεστέρα δὲ πῶς ἡ ἀνδρῶν ἐστι φύσις καὶ πολὺ πρὸς λόγους ἑτοιμοτέρα, διεγηγερμένον (ἡ Caten.) εἰς νῆφιν καὶ ὕπ' οὔτως εἶπω θερμόν τι καὶ ἀπηρσενωμένον (? Cat. ἀπηρτισμένον) ἔχουσα τὸν νοῦν. Διὰ ταύτην, οἶμαι, τὴν αἰτίαν τὸν ἄνδρα καλεῖν τῇ γυναικὶ παρεκελεύετο λελησθότως ἐλέγχων, ὡς ἀμαθεστάτην μὲν ἔχοι τὴν καρδίαν, τοῖς δὲ εἰς σοφίαν λόγοις ἀμεταχείριστον, ὁμοῦ δέ τι καὶ ἕτερον ἐπὶ τούτῳ κάλλιστον οἰκονομῶν. Καὶ τίνι λοιπὸν οὐκ ἂν εἴη καταφανὲς, ὡς οὐκ ἠγνόει μὲν ὁ Σωτὴρ τοῦ κατὰ νόμου συνωκηκότος ἔρημον ὑπάρχειν αὐτήν· προφάσει δὲ τοῦ ἀνακαλύψαι τὰ κεκρυμμένα τὴν τοῦ μὴ ὄντος ἀνδρὸς ἐποιήσατο ζήτησιν.

legentliche und Abſichtliche im Geſpräch unterſcheiden. Der allmähliche Fortſchritt des Abſichtlichen, das Fallenlaſſen und Aufnehmen gehört zur Natürlichkeit des Geſprächs, der ſich auch Chriſtus nicht entzogen haben kann [1]). Anfangs, ſo ſcheint es, wollte Jeſus eben nur dieß, daß die Frau ihren Mann rufen ſolle, damit auch dieſer Theil nehme an der Gabe Gottes, und der Frau vielleicht ſchneller zum Verſtändniß helfe. Aber die Antwort der Frau erregt ſeine prophetiſche Gabe, die augenblicklich hervortritt, wie auch ſonſt wohl die Wundergabe, ohne vorhergehende Abſicht. Als darauf die Frau, die bisher mehr in naiver Unverſtändigkeit faſt ſpielend geantwortet hatte, den ernſten Eindruck und Gedanken bekommt, daß Jeſus ein Prophet ſey, und ihm die große Frage vorlegt, die ihm Gelegenheit giebt zu weiteren Belehrungen, läßt er die Abſicht, den Mann rufen zu laſſen, fallen.

V. 17 – 19. Daß die Frau antwortet, ich habe keinen Mann, keinen rechtmäßigen, rechne ich eben zu dem Zufälligen, und auch Chriſto Unerwarteten. Hinter der Zweydeutigkeit des ἄνδρα ἔχειν verſteckt ſie ihre Schande. Der prophetiſche ἔλεγχος trifft das Gewiſſen der Frau, aber größer iſt bey ihr der Eindruck des prophetiſchen Wiſſens. Und da Chriſtus ſieht, wie hieraus der erſte Glaube an ihn ſich entwickelt, läßt er die Gewiſſensrüge, die er eben nur angefangen hatte, fallen, und geht in die vorgelegte Streitfrage ein. Καλῶς könnte, wie wohl ſonſt, einen leiſen ironiſchen Zug [2]) in Beziehung auf den zweydeutigen Ausdruck der Frau haben. Das folgende τοῦτο ἀληθὲς [3]) εἴρηκας (das haſt du als wahr geſpro-

1) Vergl. Hug's Gutachten, S. 185.

2) Ironie iſt kein Scherz und Spott. Dieß wäre hier fremd. Aber das Ironiſche liegt hier darin, daß Jeſus, ernſt genug, das Wort der Frau in einem andern Sinne nimmt, als ſie ſelbſt es genommen haben wollte.

3) Ἀληθὲς nicht, wie Kuinöl meint, für ἀληθῶς. Das Adjectivum beſtimmt das τοῦτο prädicativiſch.

chen) iſt nicht dagegen. Die Rede geht von dem ironiſchen καλῶς εἶπας zur beſtimmten Erklärung über.

Das Verhältniß πέντε[1]) ἄνδρ. iſt nicht klar. Euthymius ſagt: τούς τε φανεροὺς καὶ νομίμους ἄνδρας αὐτῆς ἀριθμῶν καὶ τὸν νῦν λαθραῖον καὶ παράνομον ἀποκαλύπτων. πέντε μὲν γὰρ ἄνδρας ἔσχε φανερῶς κατὰ διαδοχήν· τοῦτο γὰρ ἀκώλυτον ἦν u. ſ. w. Der Gegenſatz καὶ νῦν ὃν ἔχεις u. ſ. w. ſcheint dieſe Erklärung zu fordern. Aber es bleibt dunkel, wie die Frau, noch rüſtig, wie es ſcheint, zu ſo viel Männern kam. Verlor ſie die früheren durch den Tod? Nach Meyer durch Scheidung wegen Ehebruch. Er ſchließt dieß aus V. 29. Wenn aber die Frau hier ihre Schuld bekennt, ſo iſt auch nicht wahrſcheinlich, daß, wie Meyer meint, das jetzige unregelmäßige Verhältniß nicht ihre, ſondern des untreuen Mannes Schuld war. Der Ausdruck iſt nicht genau genug, und ſo bleibt das Verhältniß immer unklar und ſeltſam[2]).

Woher wußte Jeſus dieß Alles? Die Frau erkennt ihn deßhalb für einen Propheten an, ſ. V. 19. und 29., findet alſo darin einen Beweis ſeines höheren Wiſſens und Weſens. Nicht anders Johannes, der, wenn er 2, 25. ſagt, Jeſus wußte, was in dem Menſchen war ohne Jemandes Zeugniß, darunter gewiß auch dieſen Fall mit begriff. Allerdings fordert eine richtige Anſicht von der echten prophetiſchen Gabe, auch das prophetiſche Wiſſen Jeſu weſentlich auf das Ganze und das innere Verhält-

1) Die ganz iſolirte Leſeart ϛ im Codex des Herakleon ſ. Orig. Tom. 13. 11. war wohl nur aus einer Verwechslung der Zahlzeichen entſtanden. Oder zählte Herakl. nur alle Männer zuſammen?

2) Es iſt eben ſo grundlos, die Frau wegen der früheren fünf Männer anzuklagen, und ſie zu einer beſonders ausgezeichneten Sünderin zu machen, als ſie wegen ihres jetzigen Verhältniſſes etwa ſo zu entſchuldigen, daß οὐκ für οὔπω oder für οὐκέτι genommen wird. S. Withof (Fr. Th.) Opuscula. Diss. de muliere Samaritana p. 3 sqq. und Möllers neue Anſichten ſchwieriger Stellen aus den vier Evangeliſten. S. 293 ff.

niß des Einzelnen zum Reiche Gottes zu beziehen, und das Einzelne, eben das Zufällige, wie Zahlen, davon auszuschließen. Auch das Maximum der prophetischen Gabe in Christo ist immer noch etwas anderes, als die göttliche Allwissenheit. Aber es ist doch rein vergebens, hier die Schwierigkeit durch die völlig unbegründete Vermuthung lösen zu wollen, daß Jesus zuvor, ehe er mit der Frau ins Gespräch kam, von einem Anderen Näheres über sie erfahren hatte. Eher würde ich mir gefallen lassen, wenn Jemand sagte, Johannes habe die ursprünglich allgemeiner gefaßte und mehr das Innere der Frau betreffende prophetische Rede Jesu nach dem, was er nachher erfuhr, spezieller ausgeführt. Aber es ist auch dieß bedenklich, da Johannes sonst in der Darstellung des vollkommenen prophetischen Wissens so keusch ist. Neuerdings hat man die prophetische Gabe der magnetischen Hellsehenden zu einer erklärenden Analogie gebraucht [1]). Das Krankhafte in diesen Zuständen könnte sogar zu einem Schlusse a minori ad majus berechtigen. Aber es liegt näher, die rein gesunde prophetische Gabe Christi von ihren wesentlichen Gegenständen, dem Geistigen und Sittlichen, aus, sich auch auf das Aeußere, was damit zusammenhängt, und zur Deutlichkeit des Wissens gehört, erstrecken zu lassen.

V. 20. Die Samaritanerin legt dem Propheten alsobald die in Samarien geläufige Streitfrage über den rechten Ort der Anbetung vor, hoffend, er werde eine unparteyische, sichere Entscheidung geben. So hat sie also religiöses Interesse. Vielleicht wünscht sie aber auch dadurch das Gespräch von einem ihr unerfreulichen Puncte abzulenken. Ἐν τῷ ὄρει τούτῳ (so liest schon Griesbach nach den besten Handschriften) weist auf den nahen Berg Garizim, wo das Nationalheiligthum der Samaritaner stand. — Die Geschichte davon ist kurz diese:

1) S. Strauß Leb. J. S. 579 f.

Zur Zeit des Nehemia hatte einer von den Söhnen Jojadas des Sohnes Eljaſibs, des Hohenprieſters, ſich mit Saneballat, dem Haroniter (dem Satrapen von Samarien) verſchwägert. Nehemia verjagte ihn deßhalb, weil er keine fremden Weiber in Jeruſalem dulden wollte, Nehem. 13, 28 ff. Joſephus Archäol. 11, 8. 2., wahrſcheinlich dieſelbe Geſchichte ausführlicher erzählend, nennt den Sohn des Hohenprieſters Jaddus (Jojada) Manaſſe. Dieſer ſey zur Zeit des Darius Codomannus, als er ſich, wie verlangt wurde, von ſeinem fremden Weibe, der Tochter des Saneballat, nicht trennen wollte, excommunicirt, zu ſeinem Schwiegervater nach Samarien geflüchtet, der, um ſeinem Schwiegerſohne den Verluſt des Hohenprieſterthumes in Jeruſalem zu erſetzen, den Entſchluß gefaßt habe, auf Garizim den Samaritanern ein Nationalheiligthum zu errichten, und ſeinen Schwiegerſohn zum Hohenprieſter in dem neuen Tempel zu machen; was denn auch, nachdem Alexander der Große, der damahls vor Tyrus geſtanden habe, die Erlaubniß dazu gegeben hatte, geſchehen ſey. So ſoll der Samaritaniſche Cultus auf Garizim entſtanden ſeyn.

Die chronologiſche Verſchiedenheit zwiſchen Nehemia 13, 28 ff. und Joſephus iſt neuerdings von Sieffert [1]) zu Gunſten der erſteren entſchieden worden. Sonach wäre der Samaritaniſche Cultus auf Garizim, womit das kirchliche Schisma zwiſchen den Juden und Samaritanern erſt völlig entſtand, ein volles Jahrhundert älter, als Joſephus angiebt. Nach Joſephus Archäol. 13, 9, 1. zerſtörte um d. J. 129. Joh. Hyrkanus (135–107.) den Tempel auf Garizim, und Joſephus bemerkt: *συνέβη δὲ τὸν ναὸν τοῦτον ἔρημον γενέσθαι μετὰ ἔτη διακόσια.* Der

1) S. das Königsberg. Weihnachtsprogramm v. J. 1828. Prolusio de tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Vergl. de Wette's Archäologie 2te Aufl. S. 49 f. und Winers Reallexik. 2. 174 f.

Tempel war alſo jetzt zerſtört, aber der Berg des Segens, der geſegnete Berg, wie ſie ihn nannten, blieb für die Samaritaner der Ort der Anbetung [1]). Im Streit darüber mit den Juden beriefen ſich die Samaritaner vornehmlich auf Geneſ. 12, 6. 7. (13, 4.) 33, 18 - 20. (Abraham und Jakob hätten hier Altäre erbauet und geopfert), ferner auf Deuteron. 11, 26 ff. und 27, 4 - 13., woraus ſie, obgleich Deut. 27, 4. nicht gerade günſtig war, weil hier der Berg Ebal [2]) bezeichnet iſt, auf welchem bey dem Eintritt in das Land dem Jehova ein Altar erbauet worden war, ſchloſſen, der Berg Garizim ſey von Alters her zum Orte der Anbetung beſtimmt worden [3]). Aber indem die Frau ganz allgemein ſagt, οἱ πατέρες ἡμῶν, meint ſie wohl mehr die Samaritaniſchen Altvordern, als die Erzväter.

V. 21 - 24. Indem Jeſus, ſelbſt über alle irdiſchen Berge der Anbetung erhaben, auch die Frau zu der Höhe geiſtiger und wahrer Anbetung erheben will, worauf Jeſ. 66, 1. verhüllt hindeutet, nimmt er zuvor ihren Glauben in Anſpruch, πίστευέ μοι, γύναι (Lachmann γύν. πιστ. μοι). Was er ſagte, konnte ſie nur im Glauben von ihm aufnehmen, ſo weit überſtieg es nicht nur ihren, ſondern auch den Verſtand der Zeitgenoſſen überhaupt. Ohne die

1) S. Joseph. Archaeol. 18, 4, 1. und de B. Jud. 1, 2. 6.

2) Der Samaritan. Pentateuch ſetzte deßhalb an dieſer Stelle für Ebal Garizim. S. die Litteratur der Unterſuchung hierüber in Rosenm. Scholia zu d. St. Gesenius de Pentateuchi Samaritani origine etc. Hal. 1815. p. 61. und Winers bibl. Realwörterb. unter Garizim, wo auch das Beſte über die Lage und Geſchichte des Berges und ſeines Heiligthumes kurz zuſammengeſtellt iſt.

3) Wie ſie den Ort ihres Heiligthumes noch ferner rechtfertigten und das Jüdiſche Heiligthum in Jeruſalem ſchmäheten, ſ. aus Bereschith Rabba. 32. §. 16.: Rabbi Jonathan profectus Hierosolymam transiit istum Peltanum (montem Garizim?), quod videns aliquis Samaritanorum, quo tendis? ait: precatum, inquit, Hierosolymam. At alter, melius esset tibi orare in hoc monte benedicto, quam in ista domo stercoraria. Cur autem, rogavit hic, mons ille benedictus est? Quia, respondit alter, non fuit submersus aquis diluvii. S. Lightfoot zu d. St.

Frage der Frau V. 20. würde Jeſus wohl kaum davon geſprochen haben. Er richtet ſich nach der Faſſungskraft ſeiner Zuhörer, aber er verſchmähet keine Gelegenheit, das Größte und Geiſtigſte zu ſagen, wenn ſich irgend ein Anknüpfungspunct darbietet. Mochte die Frau ſein Wort auch jetzt noch nicht verſtehen, es ging weder an ihr, noch an Andern verloren. Vielleicht hoffte er, durch die Frau auf dieſe Weiſe bey den Samaritanern als Meſſias Eingang zu finden, welche von einer gewiſſen Seite empfänglicher dafür waren, als die Juden [1]).

Was Jeſus V. 21. antwortet, hebt allen Streit für die Zukunft auf. In der Meſſianiſchen Zeit wird weder Garizim noch Jeruſalem als einziger Ort der wahren Anbetung gelten, weil überhaupt kein Ort. Freylich, wie jetzt die Sachen ſtehen, meint Jeſus, habt Ihr im Streite Unrecht. Ihr betet an, was Ihr nicht wiſſet (ὃ οὐκ οἴδατε), wir (Juden) aber beten an, was wir wiſſen; denn das Heil kommt von den Juden.

Ὅ, allein beglaubigt vor οὐκ οἴδατε und οἴδαμεν, kann nicht unmittelbar auf Gott bezogen werden. Dann würde ὃν oder ᾧ geſchrieben ſeyn. Aber eben ſo wenig iſt ſtatthaft, ὃ auf die Handlung des προσκ. zu beziehen, in dieſer Art: Ihr betet an (und thut dabey), was Ihr nicht wißt (de Wette). Würde nicht Joh. in dieſem Falle οὐκ εἰδότες zu ſchreiben gewußt haben? Konnte auch Chriſtus den Samaritanern Bewußtloſigkeit der Anbetung vorwerfen? Darauf kämen dann doch die Worte hinaus. Ὅ drückt allerdings das Object der Anbetung aus, aber nicht den Begriff Gottes oder ſeines Weſens, ſondern, der Formel τὰ τοῦ θεοῦ oder τὰ πρὸς τὸν θεὸν Hebr. 2, 17. 5, 1., entſprechend, das ganze Verhältniß Gottes, den ganzen Inhalt der Anbetung, wozu weſentlich die Meſſianiſche Hoffnung gehörte. So nennt

1) Strauß a. a. O. S. 581.

Jeſus vergleichungsweiſe die geſammte Samaritaniſche Anbetung eine unwiſſende, die Jüdiſche eine wiſſende in beſonderer Beziehung auf die σωτηρία, weßhalb er hinzufügt, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Das Meſſianiſche Heil, ſagt er, geht von den Juden aus. Wie ſo? Nach göttlicher Ordnung konnte nur in der zuſammenhängenden Geſchichte der altteſt. Offenbarung die Idee, das Bedürfniß, die Verheißung und Weiſſagung des Meſſianiſchen Heiles lebendig entſtehen und ſich ausbilden, vergl. Eſ. 2, 2. 3. und Röm. 9, 4. 5. Chriſtus konnte auf wahrhaft hiſtoriſche Weiſe nur unter den Juden erſcheinen. Die Samaritaner hatten zu ihrem heil. Schriftkanon nur den Pentateuch. Es mag dieß aus abſichtlichem Widerſpruch gegen den vollen Jüd. Kanon geſchehen ſeyn, oder nicht, genug, ſie beraubten ſich dadurch der weiteren Entwicklung der Moſaiſchen Offenbarung, insbeſondere der Meſſianiſchprophetiſchen. So mußte ihnen urſprünglich die Idee des Meſſias fremd ſeyn. Der Pentateuch enthält nur die erſten Keime derſelben. Selbſt Deuteron. 18, 15.[1]) bekam erſt durch die weitere prophetiſche Entwicklung eine beſtimmtere Meſſianiſche Beziehung. Indem ſie aber die Vorſtellung von den Juden empfingen, blieb ſie ihnen unklar und beſchränkt. Aus Mangel an gleichzeitigen oder früheren Quellen iſt unmöglich, die Geſtalt der Samarit. Meſſiasidee zur Zeit des Geſpräches genau zu beſtimmen. Aus V. 25. ſieht man nur, daß ſie ſich unter dem Meſſias einen Propheten dachten, der ihnen alles verkündigen werde. Nach ſpäteren Zeugniſſen erwarteten ſie[2]) irgend einen erlauchten Propheten, dem die Völker gehorchen, und an den ſie glauben würden, ſo wie an das Geſetz und den Berg Garizim. Dieſer Prophet werde den Moſaiſchen

1) Wenigſtens die ſpäteren Samaritaner beriefen ſich hierauf und auf Geneſ. 15, 7. 49, 10. Numer. 24, 17. S. Gesenius de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis p. 41.

2) S. Gesenius a. a. O. p. 41 - 46.

Glauben erhöhen und verbreiten, das heilige Zelt auf dem Berge Garizim wieder herſtellen, ſein Volk beglücken, dann aber ſterben und im Stamme Ephraim begraben werden. Unter dem Namen הַשָּׁבֵב oder הַתָּהֵב d. h. des Bekehrers [1]) werde er erſcheinen, alſo vorzugsweiſe Buße und Bekehrung bewirken. Auch in dieſer ſpäteren Geſtalt enthält die Samaritaniſche Meſſiasidee doch nur Bruchſtücke der Jüdiſchen. Man könnte ſagen, ſie ſey, weil vielleicht weniger politiſch und traditionell orthodox, als die Jüdiſche, auch reiner, freyer geweſen; V. 42., wo die Samaritaner den Meſſias den Heiland der Welt nennen, deute an, daß die Samaritaniſche Denkweiſe die Jüdiſche mit ihrem *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ* an Einfachheit und Umfang des Begriffes übertreffe. Allein hier leihet Johannes den Samaritanern ſeinen Ausdruck und Begriff. Die politiſchen Jüdiſchen Elemente der Idee gehörten zu ihrer vollſtändigen theokratiſchen Entwicklung. Sie mögen auch in der Samaritaniſchen Vorſtellung nicht gefehlt haben, aber ſie waren ſchwächlich und beſchränkt. Ging ſo die Meſſianiſche Idee und *σωτηρία* wahrhaft nur von den Juden aus, ſo war der wahre Fortſchritt und Vorzug auf Seiten der Jüdiſchen Anbetung [2]). In dem *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν*

1) So Geſenius. Ihm ſtimmt bey Silv. de Sacy in der Correspondance des Samaritains de Naplouse pendant les années 1808. et suivantes, nach der Anzeige dieſer Schrift von Dr. Geſenius in den Berl. Jahrbüchern für wiſſenſchaftl. Kritik. 1830. S. 651 ff. Hier rechtfertigt Geſenius, indem er zugleich den Meſſias in den Carminib. Samarit. p. 30. 75. und Theol. Samarit. p. 45. zu finden aufgiebt, ſeine Ueberſetzung des Meſſian. Namens Taheb gegen Hengſtenbergs Erklärung durch Restitutor (S. Hengſt. Chriſtol. d. A. T. 1. 69.), die auch Baumgarten-Cruſius Bibl. Theol. S. 117. empfiehlt. Dieſer verſteht darunter den *ἀποκαθιστάμενος*, (was aber in der heil. Schrift eine andere Beziehung hat,) den ſittlichen Wiederherſteller. Vergl. Winers Reallexik. unter d. Art. Samaritaner.

2) Cyrill: *ἀπονέμει δέ τι καὶ πλέον εἰς σύνεσιν ταῖς Ἰουδαίων λατρείαις. Σαμαρεῖται μὲν γὰρ ὡς ἐν ἁπλῷ τε καὶ ἀζητήτῳ λόγῳ προσκυνοῦσι τὸν θεόν. Ἰουδαῖοι δὲ διὰ νόμου καὶ προφητῶν τὴν τοῦ ὄντος γνῶσιν κατὰ τὸ ἐγχωροῦν δεχόμενοι. Διὰ τοῦτο Σαμαρείτας μὲν οὐκ εἰδέναι φησὶν, ἐξεπίστασθαι δὲ πως τοὺς*

begreift Jeſus ſich mit unter den Juden, was er bey Joh. ſonſt nicht thut. Aber ſonſt ſteht er auch immer den Juden gegenüber, hier den Samaritanern als ein Jude [1]). Weil aber Jeſus die Jüdiſche Anbetung zu hoch gegen die Samaritaniſche zu ſtellen ſchien, hat man, um dieß zu mildern, geſagt [2]), er meine mit ἡμεῖς eben nur ſich und einige Wenige, welche über die Menge hervorragten. Allein dieſe Beſchränkung liegt weder im Ausdrucke noch im Zuſammenhange.

Mittelbar lag in V. 22. eine Entſcheidung gegen die Frau. So ſchien Jeſus partheyiſch. Aber es war die Partheylichkeit der Wahrheit. Nur in ſofern das Heil von den Juden ausgeht, ſteht die Zeit bevor, wo man weder auf dem Berge, noch in Jeruſalem, ſondern erhaben über dieſen Gegenſatz Gott im Geiſte und in der Wahrheit anbeten wird. Dieſe Zeit verkündigt Chriſtus V. 23. der Frau als ſchon gegenwärtig, καὶ νῦν ἐστι, eben ſofern er, das Heil, der Heiland, der aus den Juden hervorgehen ſoll, bereits erſchienen iſt.

Οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ [3]) ſind die echten Gottes-

Ἰουδαίους, ἐξ ὧν καὶ ἀναδειχθήσεσθαι τὴν σωτηρίαν, ἑαυτὸν δηλονότι, διὰ συγχρίζεται.

1) Cyrill: Λαλεῖ μὲν πάλιν ὡς Ἰουδαῖος καὶ ἄνθρωπος, τοῦτον καὶ νῦν ἀπαιτούσης τὸν τρόπον τῆς τοῦ πράγματος οἰκονομίας.

2) Semler in der annot. zur Paraphr.: Raro Christus se ipsis Judaeis addit, dicit, patres vestri Cap. VI., numquam nostri. Hic igitur videtur se, Joannem et paucos alios doctrinae indole similes designare. Aehnlich Henke in der Abhandl. Joannes apost. apophth. nonnullorum etc. a. a. O. p. 15. 16. Er hält die Sentenz, wenn man ὑμεῖς auf die Samaritaner, und ἡμεῖς auf die Juden beziehe, weder für klar an ſich, noch dem Zuſammenhange angemeſſen: Malim itaque illud ὑμεῖς ad Samaritanos et Judaeos simul — ἡμεῖς ad ipsum dicentem, Jesum ac discipulos referre, sive ad illos omnes, quos paulo post ἀληθινοὺς προσκυνητὰς vocat.

3) In der bibliſchen Gräcität iſt ὁ προσκυνητὴς ein ἅπαξ λεγ. Auch in der claſſiſchen Gräcität bis jetzt nur bemerkt in Chandleri Inscript. p. 91., wo in einem Decrete der Stadt Apamea in Phrygien der Plural προσκυνηταὶ vorkommt, ſ. Münter Symbolae ad Interpret. Evangel. Joann. ex marmoribus et numis maxime Graecis. Hav. 1826. 4. p. 12.

anbeter, welche Gott wahrhaft anbeten. Dieſe werden in der Meſſiän. Zeit nicht mehr, wie bisher, ἐν σαρκὶ κ. σκίᾳ, ſondern ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ anbeten. Der Gegenſatz zwiſchen der bisherigen unvollkommenen und der vollkommenen Anbetung der Meſſianiſchen Zeit iſt darin im Allgemeinen klar. Aber was heißt beſtimmter ἐν πνεύματι κ. ἀληθείᾳ? Man könnte geneigt ſeyn, dieſe Formel, als eine im N. T. nicht ungewöhnliche Adverbialumſchreibung [1]), in πνευματικῶς κ. ἀληθῶς (ἀληθινῶς?) aufzulöſen. Allein genauer genommen, drückt ſie kräftiger und objectiver, vrgl. 1 Kor. 12, 3. und nicht ohne eine gewiſſe Anſpielung auf ἐν τῷ ὄρει τούτῳ, aus, daß die echte Anbetung gleichſam zu ihrem Orte, ihrem Grund und Inhalt, Geiſt und Wahrheit habe. Πνεῦμα iſt nicht das menſchliche Geiſtesvermögen überhaupt, ſondern, objectiv und ethiſch, das göttliche Geiſtesweſen im Menſchen, im Gegenſatz gegen die σάρξ, vergl. 3, 6. und Röm. 2, 28. 29. Darin liegt nun freylich der Gegenſatz des Inneren und Aeußeren, der geiſtig innerlichen und der ſinnlich äußerlichen Anbetung, aber es iſt mehr die ethiſche Seite des Gegenſatzes gemeint, die göttlich geiſtige Beziehung, Richtung, Geſinnung des Anbetenden. Die Anbetung ἐν πνεύματι iſt eben dadurch auch ἐν ἀληθείᾳ, eine wahre, ſofern nur ſie dem Gegenſtande, dem Weſen Gottes, wirklich entſpricht. Die Anbetung ἐν σαρκὶ dagegen, die beſchränkt örtliche, äußerlich ſymboliſche, ſteht im Widerſpruch mit dem Weſen Gottes, welches alle σάρξ ausſchließt, und iſt in ſofern nicht ἐν ἀληθείᾳ. Auf Garizim und in Jeruſalem, ja in der alten Welt überhaupt, herrſchte die fleiſchliche Anbetung, wenn auch hier und da nicht ohne die Keime oder Anfänge der geiſtigen. Mit dem Meſſianiſchen Reiche, deſſen Weſen πνεῦμα κ. ἀλήθεια iſt, konnte dieſelbe nicht beſtehen, mußte der Anbetung ἐν πν. κ. ἀλη-

1) Winers Grammat. 434.

θεῖς weichen. Die Stunde dieſer Anbetung kommt und muß kommen, ſagt Jeſus, weil der Vater, ſeinem Weſen nach Geiſt, ſolche Anbetende fordert, ζητεῖ. Als Geiſt wohnt er nicht hier und dort, vergl. Eſ. 66, 1. 1 KK. 8, 27. AG. 7, 48. 17, 25., und kann nicht wahrhaft angebetet werden in Opfern und äußeren Gebräuchen, ſ. Pſ. 50, 9 ff. 1 Sam. 15, 22 ff. Soll alſo die Anbetung mit dem Weſen Gottes nicht in Widerſpruch ſeyn, ſo müſſen die, welche ihn anbeten, in Geiſt und in Wahrheit anbeten. Das πνεῦμα ὁ θεὸς konnte Jeſus auch der Samaritanerin zumuthen zu verſtehen. Der Moſaiſche Monotheismus war damahls auch in der Samaritaniſchen Religion darauf gerichtet, das Anthropopathiſche und Anthropomorphiſche aus den Vorſtellungen von Gott zu entfernen [1]).

Uebrigens folgt aus dem Ausſpruche Chriſti nicht die Aufhebung alles äußeren Cultus, ſondern nur die Ausſchließung alles Ungeiſtigen und Unwahren aus demſelben [2]).

V. 25. Die Samaritanerin ſieht ſich durch die Er-

1) S. Gesenius de Samarit. theol. p. 12. Der Samaritaniſche Pentateuch war damahls längſt vorhanden; Geſenius (de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate p. 8. 9. 10.) ſetzt den Urſprung deſſelben mit dem Urſprung des Samaritan. Schisma gleichzeitig. Die Spuren der Samarit. Richtung, alles Polytheiſtiſche, und ſomit auch das Anthropomorphiſche, Anthropopathiſche aus der Gottesidee zu entfernen, ſind in dem Samarit. Coder unleugbar, ſ. Gesenius a. a. O. p. 58 sqq.

2) Weiße in der evang. Geſch. Bd. 2. S. 215. findet in den Ausſprüchen Chriſti V. 22 - 24. und V. 14. den unverkennbaren Stempel der Authentie. Auch meint er, daß der Erzählung wirklich Geſchehenes zum Grunde liege. Aber wegen Matth. 10, 5. ſey anzunehmen, daß der Vorfall einer ſpäteren Zeit angehöre, da Jeſus ſchwerlich eher, als bey ſeiner letzten Reiſe, nach Samarien gekommen ſey. Auch ſey möglich, daß jene Ausſprüche in einem anderen Zuſammenhange, als hier, geſprochen ſeyen. Allein, wie ſchon bemerkt, aus Matth. 10, 5. folgt das nicht, was Weiße daraus ſchließt. Und wenn der falſche Johannes zu den Ausſprüchen Chriſti einen Zuſammenhang zu erdichten gehabt hätte, ſo würde er, der dann von Chriſto eben nicht mehr wußte, als wir, es uns wohl leichter gemacht, d. h., aus bekannterem Stoffe gedichtet haben.

klärung Jeſu in ein Gebiet verſetzt, auf welchem ſie ihm nicht weiter zu folgen vermag. Jeſus hat die Streitfrage nicht zu ihren Gunſten entſchieden, das iſt ihr unangenehm, aber ſie wagt nicht, dem Propheten zu widerſprechen. Die Entſcheidung geht weit über das Intereſſe der Streitfrage hinaus, und bezeichnet in der nächſten Zukunft einen vollkommneren Zuſtand der Anbetung, deſſen Wahrheit ſie ahnen mochte, aber nicht verſteht. Sie ſcheint ſagen zu wollen, das möge alles wahr ſeyn, aber ſie verſtehe es nicht und könne es nicht beurtheilen; dieß gehöre zu den Dingen, worüber man von dem Meſſias Aufſchluß erwarte. Damit will ſie abbrechen, aber, wie Jeſus ſie dem Meſſianiſchen Glauben ſo nahe ſieht, erklärt er

V. 26.: Ich bin der erwartete Meſſias, ich ſelbſt, der mit Dir redet. Das Prädicat zu εἰμί iſt aus V. 25. zu ergänzen ὁ χριστός, vergl. 1, 21. Johannes hat dieſe elliptiſche Formel unter allen neuteſtam. Schriftſtellern am meiſten, vergl. 6, 20. 8, 24. 28. 13, 13. 19. 9, 9. u. ſ. w. Aehnlich iſt Deuteron. 32, 39. LXX. Aber, obwohl die Formel, in der claſſiſchen Sprache nicht denkbar, aus der Hebr. אֲנִי הוּא entſtanden iſt, ſo iſt ſie von dieſer doch verſchieden. Die Hebr. drückt das Prädicat הוּא wirklich aus, während die Griech. es wegläßt; indem aber dieſe das Verbum ſubſtantivum ausdrückt, verſchließt jene es in אֲנִי. Wörtlich überſetzt, würde die Hebr. Formel lauten ἐγὼ αὐτός.

V. 27. Nach beglaubigter Leſeart ſteht ſtatt ἐθαύμασαν nach ἦλθον richtig das relative ἐθαύμαζον, vergl. Luk. 8, 23. Wenn ſie ſich wundern, daß Jeſus ſich mit einer [1]) Frau unterhält, ſo iſt möglich, daß ihnen wider den Anſtand eines Rabbi ſchien, ſich mit einer Frau (zumahl einer Samariterin) zu unterhalten, vergl. V. 16.

1) Es iſt ohne Grund, mit Beza und Lampe das artikelloſe μετὰ γυναικός ſo zu nehmen: cum tali, quae Samaritis et externo habitu tenue aliquid prae se ferebat.

Aber ſie wagen nicht, ihn deßhalb zu fragen, aus natürlicher Ehrfurcht vor dem Meiſter, dem ſie zutraueten, nichts ohne Grund und Recht zu thun. Wenn μετ' αὐτῆς unmittelbar auch zu τί ζητεῖς zu beziehen iſt, ſo wäre τί λαλεῖς eben nur ein anderer Ausdruck für τί ζητεῖς, und beydes bezeichnete die Unterredung, τί λαλεῖς ſchwächer und allgemeiner, als τί ζητεῖς, welches eben das Disputiren wäre, vergl. 3, 25. Aber warum ſteht dann nicht τί λαλεῖς voran? Es ſcheint richtiger, μετ' αὐτῆς als eine Art von Zeugma zu nehmen, ſo, daß zu τί ζητεῖς die beſtimmtere Beziehung durch παρ' αὐτῆς oder ἐν αὐτῇ auszudrücken wäre, in dem Sinne: Was begehrſt Du von ihr? So würden zwey Fälle gedacht, entweder, daß er etwas von ihr gefordert, ſ. V. 33., oder ſich überhaupt nur in eine Unterredung mit ihr eingelaſſen habe.

V. 28 – 30. Durch die Dazwiſchenkunft der Jünger wird das Geſpräch unterbrochen. So läßt die Frau (οὖν) ihr Waſſergefäß ſtehen u. ſ. w. Ein Prophet iſt er ihr gewiß (εἶπέ μοι πάντα, ὅσα ἐποίησα), aber ob er der Meſſias ſey, darüber will ſie noch nicht entſcheiden. Nach der Regel würde die Frage μήτι οὗτος u. ſ. w. eine verneinende Antwort von Seiten der Frau vorausſetzen. Aber ſie ſcheint eher geneigt, ſie zu bejahen. Alſo, ob er nicht wirklich der Meſſias iſt [1])? Wir haben hier eine Ausnahme von dem regelmäßigen Gebrauche des fragenden μήτι [2]), vergl. V. 33.

Ἐξῆλθον — — καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν drückt richtig den geſchloſſenen Act des Herausgehens aoriſtiſch, die unvollendete Handlung des Hingehens imperfectiſch aus, vergl. V. 40. ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν, wo ſie anlangen. Die Leſeart ſchwankt zwiſchen οὖν, δέ, καί,

1) Chryſoſt. οὔτε ἀπεφήνατο σαφῶς, οὔτε ἀρνησιν.
2) G. Winers Grammat. S. 477.

und dem Aſyndeton. Aber ſchon die Mehrheit der beſten Mſcpte entſcheidet für das letzte.

V. 31 – 33. Man kann ſich denken, daß Jeſus, über das merkwürdige Geſpräch und die zu erwartenden Folgen deſſelben nachdenkend, ſich ſo vertieft, daß er, gleichſam innerlich geſpeiſt, darüber die leibliche Speiſe vergißt, und die Jünger endlich das Schweigen brechen und ihn bittend (ἠρώτων vergl. Matth. 15, 23.) an das irdiſch Nothwendige erinnern. So entſteht mittlerweile [1]) (ehe die Samarit. ankommen) das Geſpräch mit den Jüngern.

Ganz nach Joh. Art ſpricht Jeſus ſinnbildlich verhüllt: Ich habe jetzt eine Speiſe [2]), von der Ihr nichts wißt. Wie wenig ſie davon wußten, zeigt die verwunderliche Frage μήτις ἤνεγκεν u. ſ. w. Daß er mit einer Samaritanerin von der σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ geſprochen hatte, konnten ſie nach ihrer Art nicht einmahl vermuthen. Läge in der Frage der Ton: Es hat ihm doch Niemand zu eſſen gebracht? — ſo würden ſie ſelbſt einen höheren Sinn vermuthen. Dieß wäre der Sinn der Frage nach der Regel. Aber V. 29. 8, 22. ſteht μήτις zur Bejahung. In dieſem Falle dachten die Jünger wohl an ein heimliches Speiſebringen, in dem Samarit. Lande um ſo ſeltſamer!

V. 34. Meine Speiſe beſteht darin, antwortet er, daß ich beſtrebt bin, den Willen deſſen zu thun, der mich geſandt hat, und ſein Werk zu vollbringen.

Wiewohl bey Johannes oftmahls ſchwer iſt, einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen αὕτη (ἐντολή, ἀγάπη, ζωή dergl.) oder τοῦτο (ἔργον oder dergl.), (oder auch ohne Demonſtrativum, vergl. Joh. 12, 23. ἐλήλυθεν ὥρα) mit

---

1) Ἐν δὲ τῷ μεταξὺ iſt die recepta. Es wäre dieß ganz Joh. vergl. 7, 37. Aber Griesbach ſtößt δὲ aus, obwohl unter den Hauptzeugen nur C* D L es auslaſſen. Orig. hat es im eigentlichen Texte nicht. Nur in der Auslegung ſchiebt er es ein.

2) Βρῶσις bey Joh. mit βρῶμα gleichbedeutend ſ. 6, 27., während Paulus es regelmäßig von der Speiſung gebraucht.

folgendem ἵνα und ὅτι nachzuweiſen, ſo ſind doch beyde Formeln urſprünglich verſchieden. So lange irgend möglich, muß der Unterſchied feſtgehalten werden, daß ἵνα, urſprünglich τελικὸν, die Conjunction der Abſichtlichkeit und des Zweckes, des Befehlens und Sollens, der Möglichkeit, iſt, ὅτι dagegen Conjunction der faktiſchen, gegenwärtigen Gegenſtändlichkeit einer Beziehung oder Handlung u. ſ. w. Joh. ſagt 1 Br. 1, 5. αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι, aber 3, 11. αὕτη — ἀγγελία, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Dort wird eben nur der faktiſche Inhalt der Botſchaft, hier aber das darin liegende Sollen ausgedrückt, vergl. 3, 23. Der Unterſchied iſt jedoch oft fein und unmerklich, oder vielmehr die Bedeutung von ἵνα ſtuft ſich ab von der bewußten, gewollten und geſollten Abſicht zur unbewußten, aber innerlich nothwendigen Folge. Immer aber drückt es, wie das Lat. ut, eine innigere Beziehung und Verbindung, als ὅτι aus, giebt dem vorangehenden Begriff gleichſam eine Ziel- oder auch Gradbeſtimmung, in der Art, in dem Grade, daß u. ſ. w. [1]). In unſrer Stelle würde der Satz mit ὅτι ausdrücken, daß Jeſus ſich eben jetzt damit ſpeiſe, faktiſch den Willen Gottes zu thun u. ſ. w. Durch ἵνα wird der feinere Sinn ausgedrückt, daß ſeine Speiſe eben in dem Beſtreben beſtehe, den Willen Gottes zu thun [2]). Ποιῶ wäre das gewöhnliche, regelmäßige. Aber die beſten Auctoritäten haben, entſprechend dem folgenden τελειώσω, ποιήσω. Indeß wäre möglich, daß das urſprüngliche, ungleiche ποιῶ von ſpäterer Hand gleich gemacht wäre. Wenn ποιήσω und τελειώσω Futura Indic. ſind, würde der Satz als allgemeine Behauptung das fortdauernde Thun und Vollbringen, wenn aber Aoriſt. Conjunct. das hiſtoriſch unmittelbar gegenwärtige Thun ausdrücken [3]). Ich bin zwei-

1) Vergl. Winers Grammat. S. 427 ff.
2) Origenes vertauſcht damit τοῦ ποιῆσαι.
3) S. Winers Grammat. 265.

felhaft, ob nicht für den gegenwärtigen beſonderen Fall der Abweiſung der irdiſchen Speiſe der Aor. Conj. ſchicklicher iſt. Möglich, daß die Leſeart ποιῶ der allgemeineren Faſſung des Satzes ihren Urſprung verdankt. Sein Meſſianiſcher Beruf iſt Gottes Wille und Werk. Jener iſt als Befehl Gottes ins Werk zu ſetzen, dieſes als Gott geweihet 6, 29., oder als von Gott gegeben 17, 4., oder mit Gottes Kraft ἐκ τοῦ πατρ. 10, 32. angefangen, iſt zu vollenden.

Weiße[1]) würde, wie er ſagt, vorziehen, dieſe Worte in einem anderen Zuſammenhange geſprochen zu denken, da ſie ihm bey Gelegenheit der Ablehnung einer wirklichen Speiſe einen Beygeſchmack von Prahleriſchem zu enthalten ſcheinen. Freylich, ſetzt er hinzu, kann von dieſem Scheine der Joh. Chriſtus überhaupt nicht freygeſprochen werden. Allein ſo kann nur der vorurtheilsvollſte Widerwille gegen das Joh. Ev. ſprechen. Die Bildlichkeit des Ausſpruchs iſt eben ſo natürlich, als gewöhnlich. Oder gäbe es überhaupt kein menſchliches Gemüth, welches in Demuth und Gehorſam über der himmliſchen Speiſe des göttlichen Wortes und Willens die irdiſche Speiſe vergäße und zurückſetzte? Wehe, wenn wir den Philoſophen, geſchweige den Religiöſen beym Worte nähmen!

V. 35. Οὐχ ὑμεῖς λέγετε iſt wie Matth. 16, 2. von der ſprüchwörtlichen Rede des gemeinen Lebens, die nun folgt, zu verſtehen. Ἔτι τετράμηνος[2]) u. ſ. w. offenbar ein Sprüchwort aus der Säe- oder Beſtellzeit. Aber es kommt in dieſer beſtimmten Form nicht weiter vor. Die Zeit der Ausſaat dauerte in Paläſtina für die verſchiedenen Feldfrüchte von Ende October bis in den Februar hinein. Die Ernte begann in den Ebenen in der Regel Mitte Aprils (im Monat Abib), aber erſt am zweyten

1) A. a. O. S. 216.

2) Nach überwiegenden Auctoritäten. Τετράμηνον iſt ſelbſt Richt. 20, 47. nicht ſicher Neutrum, obwohl, wie es ſcheint, 19, 2.

Paſchatage, alſo am 16ten Niſan, wurde ſie förmlich eröffnet, und dauerte bis Pfingſten. Das erſte, was man erntete, war die Gerſte, etwa im November und December zum Theil noch ſpäter, im Januar geſäet. Hier würde das Sprüchwort zutreffen, wenn man die dazwiſchenliegenden Monate in Bauſch und Bogen rechnete. Nicht ſo bey dem Weizen, der im Nov. und December geſäet und nach der Gerſte geerntet wurde. Aber Sprüchwörter rechnen nicht genau, und im Ganzen iſt τετράμηνος zwiſchen Saat und Ernte nicht unrichtig [1]). Das Sprüchwort kann ein Wort der die Zeit verkürzenden freudigen Hoffnung (nur noch 4 Monate und die Ernte kommt,) oder der die lange Zeit tragenden Geduld ſeyn (vor 4 Monaten keine Ernte). Aus dem ἔτι, welches, obwohl von mehreren Handſchriften, worunter DEL, aus Veranlaſſung des vorhergehenden ὅτι ausgelaſſen, doch gewiß echt iſt, und auf keinen Fall der Conjectur ἤδη weichen darf, läßt ſich nichts ſchließen. An ſich ſcheint es natürlicher, daß das Sprüchwort der Ungeduld zu warten gebietet [2]). Offenbar drückt Chriſtus, indem er einander gegenüber ſtellt ὑμεῖς λέγετε — und ἰδοὺ λέγω ὑμῖν einen Contraſt aus zwiſchen der langſamen Zeitigung der irdiſchen Frucht und der ſchnellen Folge von Ausſaat und Ernte auf dem geiſtigen Acker. Darauf würde auch ἤδη hinweiſen, wenn es den Satz ſchließt. Auf dem geiſtigen Acker, ſagt Jeſus,

1) Vergl. die Sammlung claſſiſcher und Rabbiniſcher Stellen hierüber bey Wetſtein. Dr. Paulus rechnet das Sprüchwort nach den ſogenannten 6 Jahreszeiten Raba Mezia fol. 106. 2. und Bereschit R. 34. 14. Eine jede ſolche beſtand aus 2 Monaten. Nun war die Saatzeit: ½ Tiſri, Marchesvan und ½ Kislev. Dann folgte der Winter und der Frühling, jede Jahreszeit zu 2 Monaten. Die vierte Jahreszeit war die Ernte: ½ Niſan, Jjar, ½ Sivan. So lagen alſo 4 volle Monate zwiſchen Saat und Ernte. Aber iſt dieſe Eintheilung auch alt genug, um hier Anwendung zu finden?

2) Vergl. Aristid. Plat. 2. p. 163. Phot. Cod. 247. ὥσπερ οἱ γεωργοὶ πολλοστῷ μηνὶ τῶν σπερμάτων τὴν ἐπικαρπίαν νομίζοντας καὶ οὐχ ἅμα τῷ σπόρῳ u. ſ. w.

iſt's anders, als auf dem irdiſchen; hebet Eure Augen auf und ſchauet, kaum geſäet, ſprießt die Saat ſchon auf und iſt ſchon reif zur Ernte! — Möglich, daß in der Gegend gerade Saatzeit war [1]), aber Chriſtus konnte durch die Sache ſelbſt auf dieſe paraboliſche Rede kommen. Deſto wahrſcheinlicher aber iſt, daß Jeſus bey den letzten Worten auf die herannahenden Samaritaner, gleichſam die ſchnelle Frucht des ausſäenden Geſprächs hinweiſt [2]). Dagegen bemerkt aber de Wette, ſo empiriſch nahe ſey die Ernte in Samarien nicht geweſen; Jeſus ſelbſt ſpreche V. 38. von einer ſpäteren Ernte, welche erſt die Jünger ſchneiden würden; er habe unſtreitig die Bekehrung der Samaritaner AG. 8, 5 ff. vor Augen, und das Ganze ſey ein prophetiſcher Blick, der im Geiſte ſehe, was noch nicht da ſey [3]). Allein ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich. Wenn Jeſus nicht in dem Kommen der Sichemiten V. 30. ſchon einen ſichtbaren Anfang der Ernte ſah, konnte er auch nicht ſagen, er ſehe die Felder ſchon weiß, noch weniger die Jünger auffordern, aufzuſchauen.

Es fragt ſich, ob ἤδη [4]) V. 35. ſchließe, nicht ohne Nachdruck zu πρὸς θερισμόν mit einem gewiſſen Gegenſatze gegen ὅτι im Sprüchworte, oder zu dem folgenden

---

1) Wie Cyrill ſagt: δίχεται τοῦ λόγου τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ καιροῦ κ. πράγματος.

2) S. Chryſoſtomus.

3) Cyrill verſteht unter dem θερισμὸς den λαμπρὸς κ. τομώτατος τῶν ἀποστόλων λόγος, aber unter den weißen Feldern τοὺς διὰ τῆς τῶν προφητῶν προγεωργηθέντας φωνῆς εἰς τὴν μέλλουσαν ἀναδειχθήσεσθαι πίστιν διὰ Χριστοῦ.

4) Origenes verbindet ἤδη regelmäßig mit πρὸς θερισμόν. Chryſoſtomus hatte es in ſeinem Codex nicht, ſ. Opp. ed. Montf. Tom. 8. p. 196. C. und 198. D. Cyrill zieht es im Contexte zu dem folgenden ὁ θερίζων. Im Commentare iſt nicht klar, ob er es nicht auch zu dem Vorhergehenden bezieht, wenigſtens gebraucht er es in der Auslegung auch bey V. 35.

V. 36. ὁ θερίζων zu beziehen ſey. Die Stellung am Schluſſe eines Satzes iſt bey Johannes nicht üblich. Er ſetzt es gewöhnlich voran, ſ. V. 51. 7, 14. 9, 22. 11, 39. 15, 3. Aber die Ausnahme, an ſich unbedenklich, iſt hier wegen des in dem Zuſammenhange liegenden Contraſtes empfehlenswerth. Die Auctorität des Origenes, der es conſtant mit V. 35. verbindet, wird durch die Codices ADL, welche es zu dem Folgenden beziehen, nicht aufgewogen. Auf der andern Seite ſcheint der folgende Satz ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει, wenn ὁ θερίζων nicht allgemein, ſondern von Chriſto insbeſondere in dem vorliegenden Falle zu verſtehen iſt, durch das vorangeſtellte ἤδη einen größeren Nachdruck und eine beſtimmtere Beziehung zu bekommen. Nimmt man dazu die ſonſt gewöhnliche Stellung des ἤδη bey Johannes, ſo ſcheint Dr. Schulz Recht zu haben, wenn er für die Verbindung des ἤδη mit ὁ θερίζων entſcheidet. Allein eben die Form des Satzes, ohne ein ἐγὼ oder dergleichen beſtimmtere Beziehung, nöthigt, den Gedanken allgemein zu nehmen, und demnach ἤδη mit Origenes zu dem Vorhergehenden zu beziehen.

Wie kommt aber Jeſus nach V. 34. auf dieſe Rede? Der Zuſammenhang iſt nicht klar, ja Weiße [1]) findet ihn ſo wenig nothwendig, daß er meint, der Satz ſey in einem andern Zuſammenhange urſprünglich eine Antwort auf die Frage nach der Zeit des zu erwartenden Meſſiasreiches geweſen. So wäre freylich die Joh. Darſtellung ſehr zuſammengewürfelt! Aber auf ſolche Fragen pflegte doch Chriſtus anders zu antworten, vergl. Luk. 17, 29 ff. Matth. 24, 32 ff. Luk. 21, 29 ff. AG. 1, 6. 7. Die wirklichen Parallelen für unſere Stelle ſind Matth. 9, 37. 38. und Luk. 10, 2. Aehnlich wie Matth. 9, 37. 38., wird Jeſus hier durch die Erfahrung von dem Bedürfniß und

1) A. a. O. Bd. 2. S. 216.

der Empfänglichkeit für das Meſſianiſche Heil, woran er jetzt ſeine Speiſe hatte, auch unter den Samaritanern, veranlaßt, prophetiſch von der Ernte und den Arbeitern in derſelben zu ſprechen. Sehr natürlich kommt er dabey auf den Unterſchied zwiſchen der Arbeit des Säens und Erntens.

V. 36. Ohne *καί*, welches nach den Auctoritäten unecht iſt, giebt der Satz eine nähere Beſtimmung über das Weſen der geiſtigen Ernte. In dieſer empfängt der Erntende Lohn (für die Arbeit) und (eben indem er) ſammelt, Frucht zum ewigen Leben, damit ſich beyde freuen (können), der da ſäet und der da erntet. *Ἵνα* bezeichnet den objectiven Zweck und ſomit die nothwendige Folge davon, daß die Frucht zum ewigen Leben (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*) gleichſam in die *ἀποθήκη* der geiſtigen Früchte geſammelt wird. Auch wenn ein anderer ſäet und ein anderer erntet, ſo können doch beyde ſich an der unvergänglichen Frucht im ewigen Leben freuen. Dieß iſt das Weſen der geiſtigen Ernte.

V. 37. *Ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός* u. ſ. w. ſoll die nach V. 35. ſcheinbar auffallende Unterſcheidung zwiſchen dem Säenden und Erntenden V. 36. rechtfertigen. Jeſus, den ganzen Zuſammenhang ſeines Werkes auf Erden betrachtend, weiß, daß er, obſchon auf dem geiſtigen Gebiete Frucht und Saat einander ſchneller folgen, als auf dem irdiſchen, doch vorzugsweiſe nur den Saamen auszuſtreuen berufen war, und die eigentliche Ernte ſeinen Jüngern überlaſſen mußte. So unterſcheidet er Säende und Erntende. Aber die Frucht kommt in's ewige Leben, und ſo wird auch ihm, dem Inhaber des ewigen Lebens, die Erntefreude nicht entgehen. Dieſen Gedanken läßt er indeß fallen. Dagegen verweilt er zur weiteren Anregung und Belehrung der Jünger bey der Unterſcheidung zwiſchen dem Erntenden und Säenden. In dieſem Falle (in dieſem unſren gemeinſamen Werke) findet

das Sprüchwort [1]): ein anderer säet, ein anderer erntet! seine volle Anwendung, — ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός. Der Artikel vor ἀληθινὸς ist zweifelhaft und schwierig, aber eben die Schwierigkeit erklärt zum Theil seine Auslassung [2]), und unterstützt seine diplomatische Wahrscheinlichkeit. Ist ὁ ἀληθ. Prädicat, so liegt in dem Artikel, daß das Sprüchwort in diesem besonderen Falle das schlechthin treffende ist. Allerdings wäre ἀληθινὸς ohne Artikel einfacher und gäbe wesentlich denselben Sinn, aber Johanneisch ist jene Construction und Denkweise, vergl. 15, 1. Meyer und Winer [3]) nehmen ὁ ἀληθ. als attributives Adjectiv, und erklären den Satz so: Darin findet das wahre Sprüchwort Statt. Allein dann würde (wie 2 Petr. 2, 22.) ὁ ἀληθὴς stehen, und ἐστὶν vor ὁ λόγος. Auch zweifle ich, daß εἶναι ἐν τινὶ im N. T. in diesem Sinne gebraucht wird.

V. 38. Ohne Grund erklärt Kuinöl ἀπέστειλα und εἰσεληλύθατε more Hebraeorum für Futura. Allerdings scheinen diese Tempora in ihrer strengen Bedeutung fast unerklärlich, wenn das Apostelthum der Jünger erst mit dem Abschiede Christi von der Erde beginnt. De Wette trifft die Auskunft, daß er eine prophetische Prolepsis annimmt. Aber dieß scheint mir nicht nothwendig. Nach Joh. 17, 18. ist die ἀποστολὴ der Jünger schon zu Lebzeiten Jesu vorhanden. Kap. 20, 21. zwar ist die Aussendung erst nach der Auferstehung im Begriffe zu geschehen (πέμπω ὑμᾶς). Allein die Jünger wurden nicht erst damahls Apostel. Die Aussendung nach dem Tode Christi war nur die Folge des längst übertragenen Apostelamtes [4]).

1) S. über den Gebrauch von λόγος als Sprüchwort, und über ähnliche Sprüchwörter bey den Alten vornehmlich Wetstein zu der Stelle.

2) CKL 1. 16. u. a. lassen den Artikel aus, Origenes regelmäßig.

3) Grammat. S. 106. Anmerk.

4) Sehr richtig Lampe: Missio eorum a vocatione Christi incipiebat, licet deinceps complementum suum acceperit.

Hier aber iſt eben die Rede von der ἀποστολή als Beruf. Darin lag jene künftige Ausſendung eingeſchloſſen. Ich faſſe alſo den Satz ſo: Ich habe Euch zu Apoſteln gemacht (oder berufen), nicht ſowohl zur Arbeit des Säens, ſondern zu ernten, was Ihr nicht bearbeitet habt, Andere haben bereits den Acker bearbeitet (κεκοπιάκασιν), Ihr ſeyd, als Apoſtel, nur eingetreten in die ſchon begonnene Arbeit. Κοπιᾶν (κόπος), auch ſonſt wohl von der Arbeit am Evangelium gebraucht, 2 Tim. 2, 6. 1 Kor. 15, 10., iſt hier im Bilde die mühevolle Arbeit der Ackerbeſtellung, im Gegenſatz gegen den Genuß der Ernte. In der zuſammenhängenden Formel εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε liegt der Gegenſatz gegen die erſte Arbeit und Mühe, das Hinzutreten zu der ſchon angefangenen Arbeit, die nun leichter fortgeſetzt wird und ſchon Genuß giebt. Dieß letztere iſt hier die Hauptſache [1]). Nach dem Zuſammenhange verſteht Jeſus unter den Andern vorzugsweiſe ſich, den Gründer, gleichſam den mühevollen erſten Säemann des göttlichen Reiches. Aber warum ſagt denn Jeſus nicht ἄλλος, oder geradezu ἐγώ? Man wird durch ἄλλοι geneigt, wenigſtens an den Täufer Johannes zu denken. Ja Manche nehmen alle früheren Gottesboten des A. T. dazu. Olshauſen meint, Jeſus ſtelle ſich hier, wie Matth. 23, 34., dar als den Hausvater, der Saat und Ernte zugleich beſorge, der alle Boten ſo des Alten wie des N. Teſtamentes ſende, und deßhalb gar nicht in der Reihe weder der Säenden noch der Erntenden ſtehe. Allein, zumahl in Beziehung auf die Samaritaner, liegt doch dieſer Gedanke hier zu fern, vergl. V. 22. Der Zu-

1) Beausobre vergleicht richtig das Franzöſ. entrer dans le travail de qu., Wahl das Lat. succedo in paternas opes Liv. 614. Aber Prov. 23, 10., was Bretſchneider vergleicht, entſpricht nicht. Denn, wenn es hier heißt: Verrücke nicht die alten Grenzen der Felder, und in die Felder der Waiſen ſchreite nicht ein, εἰς δὲ κτῆμα ὀρφανῶν μὴ εἰσέλθῃς! ſo iſt εἰσέρχεσθαι hier von dem feindlichen, beraubenden Einſchreiten zu verſtehen.

ſammenhang der Stelle geſtattet nur, auf den Anfänger der neuteſtam. Arbeit zurückzugehen, vergl. V. 34. 35. Iſt Chriſtus vorzugsweiſe gemeint, als derjenige, der den κόπος angefangen und mehr als Andere das Kreuz dafür getragen hat, ſo ſcheint am natürlichſten, ἄλλοι im Sinne des Sprüchwortes V. 37. abſtract, allgemein zu nehmen, etwa ſo, Ihr ſeyd wie ſolche, die in anderer Leute Arbeit eintreten.

Euthymius bemerkt über den Zweck des Ausſpruchs: ταῦτα λέγει, δεικνύων, ὅτι τὸ ἐγχειρισθὲν τούτοις ἔργον ῥᾴδιόν ἐστι καὶ εὔκολον, καὶ θάρσος αὐτοῖς ἐμβάλλων, ὡς τοῦ ἐπιπονωτέρου προαναθέντος· τὸ σπείρειν μὲν γὰρ μετὰ πόνου καὶ βραδέως γίνεται· τὸ θερίζειν δὲ μετὰ ἀνέσεως καὶ ταχέως· καὶ τοῦ σπόρου ἔργον τὸ θέρος. Unſtreitig liegt in V. 38. eine Ermuthigung für die Apoſtel. Auch in der ſynoptiſchen Erzählung ſpart er dergleichen Ermuthigungen nicht. Hat Matthäus dergleichen ſchon in der Bergpredigt, 5, 11. 12., ſo kann man wohl annehmen, daß es ein allgemeiner hiſtoriſcher Eindruck war, daß Jeſus von früh an jede Gelegenheit benutzte, die Jünger, welche das Apoſtelamt übernehmen ſollten, darauf vorzubereiten.

V. 39. 40. ſoll offenbar eine Beſtätigung des Wortes Chriſti V. 35. ſeyn. Der Erfolg ſteigert ſich. Die Samaritaner aus der Stadt (die Sichemiten) halten Jeſum zunächſt eben für einen großen Propheten, wegen der Rede der Frau V. 29. Schon knüpft ſich ein freundlicheres Verhältniß zwiſchen ihnen und Jeſus, und er bleibt auf ihr Bitten zwey Tage bey ihnen. So wächſt nicht nur die Zahl der Gläubigen, ſondern auch ihr Glaube wird klarer, und bildet ſich bis zu der Selbſtüberzeugung und dem Bekenntniß, daß Jeſus in Wahrheit der Weltheiland ſey. Ὁ χριστός fügt die recepta am Schluß V. 42. hinzu, ſowohl gegen bedeutende Zeugen, wie B C It. und die Leſeweiſe des Origenes und Herakleon, als gegen die

Joh. Art, der in ſolchen Compoſitionen ὁ χριστὸς voranſtellt. Wohl nicht bloß der Ausdruck, ſondern auch der Begriff eines σωτὴρ τ. κόσμου gehört der Joh. Faſſung des erſten Samarit. Bekenntniſſes an. Oder lag es wirklich in der Samarit. Vorſtellung, indem ſie ſich von den Juden verſchieden dachten, den Meſſias, der auch für ſie gekommen ſey, als Heiland der Welt zu denken? — Man hat λαλιὰ V. 42. und λόγος V. 41. ſo unterſchieden, daß jenes geringſchätzig von einer Rede ohne Gehalt gebraucht ſey, dieſes als Rede voll Gehalt und Wahrheit. Aber V. 39. nennt Joh. dieſelbe λαλιὰ des Weibes ὁ λόγος τ. γυναικός, und 8, 43. die Rede Chriſti λαλιά. Diejenigen Handſchriften, welche hier V. 42. σὴν μαρτυρίαν leſen, D. Cant. Verc. haben den wirklichen Sinn, den λαλιὰ im Zuſammenhange hat, ausgedrückt. Oben V. 39., wo der Inhalt der Rede angegeben wird, ſteht λόγος, hier, wo überhaupt nur das Reden der Frau, aber ohne Geringſchätzung, ausgedrückt werden ſoll, λαλιά. Dieß allein ſcheint mir in dieſer Stelle der wahre Unterſchied zu ſeyn.

IV, 43. — 54.

Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kapernaum.

V. 43. Bey der Rückkehr Jeſu nach Galiläa werden die Jünger gar nicht erwähnt. Ueberhaupt kommen ſie bis 6, 3. nicht wieder vor. Waren ſie gar nicht in Sychar mit ihm geblieben V. 40., ihm nach Galiläa vorausgegangen? Da BCD. 13. 69. Coqt. Cant. Verc. Brix. Corb. Rd. auch Origenes καὶ ἀπῆλθεν weglaſſen, und ἐξῆλθεν εἰς τ. Γαλ. ganz Johanneiſch iſt, vergl. 1, 44., ſo halte ich jene Worte für eingeſchobene Umſtändlichkeit.

V. 44. Dieſe Bemerkung läßt ſich, wie es ſcheint, durch γὰρ wenn es begründend iſt, unmittelbar mit V. 43. nicht verbinden. Iſt Galiläa das Vaterland Jeſu, wie kann Johannes ſagen, Jeſus kehrte dahin zurück, denn er bezeugte, ein Prophet werde in ſeinem Vaterlande nicht

geehrt, zumahl da nach V. 45. die Galiläer in Erinnerung an alles, was sie am Feste in Jerusalem gesehen haben, ihn gern aufnahmen, also ihren Propheten ehrten?

Die Schwierigkeit scheint Vielen so groß, daß Wassenbergh [1]) zu dem verzweifelten Mittel greift, die Verse zu transponiren, so daß nach V. 29. 31 – 38. die Erzählung in dieser Versreihe folgen soll: V. 30. 40. 44. 39. 41. 42. 43. 45. Eben so verzweifelt ist Kuinöls Mittel, γὰρ in der Bedeutung von quamquam zu nehmen [2]), und die Stelle so zu fassen: Jesus ging nach Galiläa, obwohl er selber (in Beziehung auf Galiläa seine πατρὶς) gesagt hatte, ein Prophet u. s. w. Wo steht γὰρ je in der Bedeutung obgleich? Kuinöl beruft sich auf das Hebr. כִּי 2 Sam. 2, 7. und Jerem. 4, 30. Aber in der ersten Stelle hat כִּי LXX ὅτι durchaus causale Bedeutung, in der zweyten wird es von LXX richtig durch ἐὰν übersetzt. כִּי steht nach Negationen nicht selten so, daß es durch sondern übersetzt werden kann [3]). Aber sondern ist nicht obschon oder obgleich. Für die Bedeutung von obschon giebt Gesenius 2 Mos. 13, 17. an, wo ebenfalls eine Negation vorhergeht. Aber hier halten die genaueren Ausleger die Bedeutung denn mit Recht fest. Eben so in der schwierigen Stelle 5 Mos. 29, 18. An beyden Stellen hat auch die LXX ὅτι. Und so sieht man auch nicht einmahl die Möglichkeit, wie in der biblischen Gräcität γὰρ zu der Bedeutung von obschon gekommen seyn soll. — Auch könnte V. 45. durch οὖν jener Erklärung zu widersprechen scheinen, wenn die Partikel hier nicht mehr die Folge von V. 43. als von V. 44. andeutete. Aber immer bleibt ein Widerspruch zwischen dem Zeugniß Christi von den Galiläern V. 44.,

1) Dissert. de trajectionibus in N. T. p. 37 - 39. in den select. e scholiis Valcken. Tom. 2.

2) So früher schon Alting. Opp. Tom. V. Epist. p. 373.

3) S. Gesenius Handwörterb. 1. 867 f.

und dem, was dieſe V. 45. thaten. Um denſelben aufzuheben, legt Kuinöl in den Zuſammenhang hinein, daß Jeſus zwar wider Erwarten derer, welche jenes Zeugniß gehört, nach Galiläa gegangen ſey, er ſelbſt aber habe eine günſtigere Aufnahme erwartet. Allein das iſt zu viel zwiſchen den Zeilen geleſen.

Offenbar liegt, wenn der Text geſund iſt, der Auslegung hier das Dilemma vor: entweder iſt Galiläa hier nicht das Vaterland Chriſti, oder γὰρ hat hier keine für V. 43. unmittelbar begründende Bedeutung [1]).

Luk. 4, 24., vergl. Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. ſagte Jeſus etwas Aehnliches von Nazareth. Auch erſcheint der Ausſpruch in dieſer Beſchränkung billiger, gerechter. Da nun πατρὶς recht gut auch von der Vaterſtadt, wofür Nazareth galt, geſagt werden kann, ſ. Matth. 13, 54. Mark. 6, 1., vergl. Luk. 4, 16. 23. 24., ſo ſcheint die Meinung Cyrills, daß Johannes ſagen wolle, Jeſus ſey nicht, wie zu erwarten geweſen, nach Nazareth, in ſeine Vaterſtadt, ſondern nach Kana gegangen, weil er bezeugte oder bezeugt hatte, ein Prophet u. ſ. w., auf den erſten Anblick empfehlenswerth. Sie hat einen gewiſſen hiſtoriſchen Halt eben in jenen ſynopt. Stellen. Auch darf man wegen der etwa verlangten plusquamperfectiven Bedeutung

1) Dieß Verhältniß der Stelle begriff ſchon Origenes ſehr gut. Er ſagt Tom. 13, 53.: *Πάνυ ἀνακόλουθος ἡ λέξις φαίνεται* u. ſ. w. *Εἰ μὲν γὰρ ἦν πατρὶς αὐτοῦ ἡ Σαμάρεια, κ. ἠτίμαστο ἐκεῖ, ὡς διὰ τοῦτο ἐξεληλυθέναι μὴ δυνηθέντα πλεῖον ἡμερῶν δύο, ἀκολούθως ἂν εἴρητο τό· αὐτὸς γὰρ* u. ſ. w. *Ἀλλὰ καὶ εἰ ἐγέγραπτο· μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἀλλ' οὐκ ἐγένετο ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι· αὐτὸς γὰρ Ἰ. ἐμαρτύρησεν* u. ſ. w., *καὶ οὕτως χώραν τὸ λεγόμενον εἶχεν ἄν. Καὶ τάχα τὸ μὲν βούλημα τοῦ ῥητοῦ τοῦτό ἐστιν, ὡς ἰδιώτης δὲ τῷ λόγῳ ὁ Ἰωάννης δυσπαραστάτως ἔφρασεν ὃ νενόηκεν. Εἰς γὰρ τίνα τόπον τῆς Γαλιλαίας ἐδέξαντο αὐτὸν, ἑωρακότες πάντα ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, οὐκ εἴρηται, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦτο ὅτι ἦλθεν εἰς τὴν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας ἀνέγραφε. Καταλείπει δὲ ἑαυτοῦ ὁ εὐαγγελιστὴς, καὶ οὐκ ἀπορεῖ τοῦ προκειμένου.* Darauf giebt er den Zuſammenhang bis 5, 1. an, und erklärt den Ausſpruch V. 44. von Judäa.

des ἐμαρτύρησε nicht zu ängſtlich ſeyn, vergl. 18, 24. Aber was berechtigt, in V. 43. hineinzulegen: Er ging nach Galiläa zurück, aber nicht nach Nazareth: als ſtände beydes in einem ſich von ſelbſt verſtehenden Gegenſatze?

Chryſoſtomus verſteht unter der πατρὶς Kapernaum V. 46., vergl. 2, 12. Aber Galiläa ſchließt doch eben ſo wenig Kapernaum, als Nazareth aus. Auch wird Kapernaum Matth. 9, 1. (vergl. Mark. 2, 1.) nur die ἰδία πόλις Jeſu genannt, gewiß nicht in dem Sinne der Vaterſtadt. Auch wiſſen wir nicht, daß Jeſus je Aehnliches über Kapernaum geſagt hätte, denn Matth. 11, 23., worauf ſich Chryſoſt. beruft, iſt ganz etwas anderes.

Fordert die Stelle, wie es ſcheint, einen ſolchen Gegenſatz gegen Galiläa, daß nicht dieſes, ſondern eine andere Landſchaft als das Vaterland Jeſu anzuſehen wäre, ſo könnte man, ohne alles falſche harmoniſtiſche Intereſſe, rein der Grammatik zu Liebe, mit Origenes [1]) an Judäa denken, aber nicht, weil, wie Origenes ſagt, Judäa das undankbare Vaterland der Propheten überhaupt, ſondern weil Jeſus in Bethlehem geboren war. Johannes konnte dieß aus der allgemeinen Tradition als bekannt vorausſetzen, und ſo ſtillſchweigend πατρὶς auf Judäa beziehen. Nachdem er 4, 1 – 3. bemerkt hat, weßhalb Jeſus Judäa verließ, und ſich wieder nach Galiläa zurückzog, giebt er hier, an ἀπῆλθε πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν anknüpfend, gleichſam nachträglich einen allgemeinen Grund an, warum Jeſus jetzt nach Galiläa und nicht nach Judäa zurückging. Er ſelbſt bezeugte nemlich (eben damahls, als er in Sa-

1) Tom. 13. §. 54. *Πατρὶς δὴ τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστι τιμὴν αὐτοὺς παρὰ Ἰουδαίοις μὴ ἐσχηκέναι, λιθασθέντας, πρισθέντας* u. ſ. w. (Hebr. 11, 37.) — *Καὶ ὀνειδίζονταί γε Ἰουδαῖοι ἀπὸ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτούς· τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν;* AG. 7, 52. — — *Ἡ πατρὶς αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσι, τοῖς τῷ παραπτώματι τοῦ Ἰσραὴλ τὴν σωτηρίαν εἰληφόσι.* So weit dehnt Origenes den Gegenſatz aus und verliert ſo ganz den hiſtoriſchen Zuſammenhang der Stelle.

marien ſo viel Eingang gefunden hatte, vielleicht die verſchiedenen Landſchaften vergleichend) in Beziehung auf Judäa, ſeine πατρίς, wohin doch ſeine Wirkſamkeit vorzüglich gehörte, daß ein Prophet in ſeinem eigenen Vaterlande nicht geehrt werde. Mit dieſer ſprüchwörtlichen Erklärung über Judäa betritt er das empfänglichere Galiläa, deſſen Einwohner ihn denn auch (οὖν) aufnahmen, vorbereitet durch die Wunder, welche ſie am Feſte 2, 23. in Jeruſalem von ihm geſehen hatten. Für dieſe Erklärung könnte außer der grammatiſchen Unbedenklichkeit ſprechen, daß Joh. Judäa und Jeruſalem als den vornehmſten und den Verhältniſſen am meiſten angemeſſenen Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jeſu anzuſehen ſcheint. Aber bey genauerer Betrachtung muß ich dieſelbe doch verwerfen [1]).

Man hat dagegen eingewendet, Joh. wiſſe von keiner Geburt Jeſu in Bethlehem, wie aus 1, 47. und 7, 42. hervorgehe. Indeſſen ſtellt Joh. hier doch nur die gewöhnliche Volksmeinung dar, wonach Jeſus aus Nazareth gebürtig war. Daraus, daß er ſie nicht ausdrücklich berichtigt, folgt noch nicht nothwendig, daß er dieſelbe getheilt habe. Aber ich räume ein, daß Joh. gerade an unſrer Stelle eben wegen 1, 47. genauer ſprechen mußte, wenn er Judäa meinte. Vollkommen treffend iſt aber, daß Jeſus nach 4, 1. vergl. 2, 23. 3, 26 ff. in Judäa für den Anfang Eingang und Ehre genug gefunden hatte. Dazu kommt, daß hier das Gehen nach Galiläa gar nicht mit einem Verlaſſen Judäas, ſondern Samariens in Verbindung geſetzt wird, Samarien aber eben ſo wenig Jeſu Vaterland genannt werden kann, als es das harte Wort V. 44. verdienen würde, wenn es ſein Vaterland geweſen wäre. So iſt alſo dieſe Auslegung um ſo mehr aufzugeben, da Johannes bey ihr dem Vorwurf einer ſeltſam dunklen Darſtellung nicht entgehen könnte.

1) In Folge der Einwürfe von Strauß Leb. J. 1. 725 f. und Dr. Fritzſche in d. H. L. Z. 1839. N. 28. p. 220 f.

Bleibt man nun dabey ſtehen, daß Joh. auf jeden Fall die πατρὶς V. 44. von Galiläa verſteht, ſo muß αὐτὸς γὰρ eine andere, als gewöhnliche Beziehung haben. So lange möglich, iſt Pflicht aus dem Griech. Sprachgebrauch zu erklären. Γὰρ, ſagt Hartung[1]), hat urſprünglich keine conjunctive, ſondern nur correſponſive Bedeutung. So kann es auch rein applicativ gebraucht werden in elliptiſchen Satzverhältniſſen, und das correſpondirende Glied kann auch folgen. Dieſer Gebrauch iſt dem N. T. nicht fremd[2]). Nehmen wir nun γὰρ hier in der Bedeutung von nemlich, und den ganzen Satz, ohne weitere Beziehung auf V. 43., als die, daß das Zeugniß Jeſu von Galiläa ſeinem Vaterlande gilt, erklärende Einleitung für die ganze folgende Erzählung, ſo entſteht ein dem Zuſammenhange des Abſchnitts, wie der geſammten Johanneiſchen Darſtellungsweiſe vollkommen entſprechender Sinn. Joh. hat 4, 39 bis 42. hervorgehoben, daß die Samaritaner eben nur um des Wortes willen, ohne Wunder und Zeichen, an Jeſum geglaubt hatten. Dagegen erzählt er 4, 43 ff., wie Jeſus in Galiläa nicht durch ſein prophetiſches Wort, ſondern nur in Folge der Wunder und Zeichen, welche die Galiläer in Jeruſalem von ihm geſehen hätten, Eingang gefunden habe[3]). Dieß wirft auch Jeſus den Galiläern als eine Glaubensſchwäche vor V. 48. Hiernach iſt V. 44. ſo zu faſſen: Jeſus kam, meint Johannes, nach Galiläa, fand aber hier nicht die geiſtige Glaubenskraft, wie unter den Samaritanern. Er ſelbſt nemlich (nicht bloß Andere machten die Erfahrung) bezeugte (ob damahls oder früher, wird nicht geſagt) von den Galiläern, daß ein Prophet u. ſ. w. Als er nun nach Galiläa jetzt zurückkam, nahmen

1) Lehre von den Partikeln d. Gr. Spr. 1. 457 ff.

2) Vergl. Bretschn. Lexic. m. u. d. W.

3) Dieſen Gegenſatz bemerkte ſchon Chryſoſt. zu V. 46. Vergl. auch Auguſtin Tract. 161.

ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche ſie in Jeruſalem am Feſte von ihm geſehen hatten, nicht als Propheten auf ſein Wort. Kaum nemlich war Jeſus zuerſt in Galiläa aufgetreten 2, 1., ſo fordert in Kana die Mutter ihn zu einem Wunder auf; jetzt, da er zurückkehrt, der βασιλικὸς von Kapernaum. Die Wunder erregen den Glauben unter den Galiläern. Jeſus thut auch in Galiläa Wunder zur Offenbarung ſeiner Herrlichkeit. Aber ihm wäre lieber geweſen, daß die Galiläer, geiſtiger, um ſeiner Worte willen geglaubt hätten, vergl. 6, 26 ff. u. a. Darum ſagte er V. 48. ſtrafend zu ihnen: Wenn ihr nicht Zeichen u. ſ. w.

So unmittelbar durch den pragmatiſchen Zuſammenhang der Stelle und des ganzen Evangeliums empfohlen, verdient dieſe Erklärung den Vorzug vor derjenigen, welche in der Bemerkung V. 44. den Zweck findet, zu erklären, warum Jeſus nicht immer in Galiläa geblieben, oder ſo ſpät dahin zurückgekehrt ſey, oder warum er nicht zuerſt längere Zeit in Galiläa geblieben, ſondern vielmehr in Judäa und Samarien gewirkt habe. Mit Recht bemerkt de Wette dagegen, daß nichts dergleichen im Zuſammenhange liege, ich füge hinzu, weder im Zuſammenhange der Stelle, noch des Evangeliums überhaupt.

V. 45. Statt ἃ leſen ABCL. 1. und noch einige Minuskeln ὅσα. Origenes ſchwankt. Nach πάντα ſcheint Joh. ὅσα zu lieben, vergl. V. 29. 39. 10, 8. 41. 16, 15. 17, 7. Aber wie ſchwanken die Handſchriften! BCL, die hier ὅσα geben, haben V. 29. ἃ, die beiden erſteren auch V. 39. Vielleicht änderte man ἃ, da ὅσα zu ſtark ſchien. Ἐδέξαντο — kann nicht von der Gaſtfreundſchaft verſtanden werden; es iſt, im Gegenſatze von τιμὴν οὐκ ἔχει V. 44., das allerdings gläubige Aufnehmen, vergl. AG. 8, 14. u. a., aber das wundergläubige. So wird es dem λαμβ. verwandt. Καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον u. ſ. w.

ſetzt Leſer voraus, welche nicht wußten, daß auch die Galiläer das Oſterfeſt in Jeruſalem regelmäßig beſuchten.

V. 46. Ging Jeſus nach Kana, weil er hoffte, hier wegen des früheren Wunders am meiſten Eingang zu finden [1]), oder war dieß für ſeine Meſſianiſche Thätigkeit zufällig? Da Joh. das Wunder ausdrücklich erwähnt, ſo glaube ich das erſtere. Ὁ Ἰησοῦς wurde leichter hinzugeſetzt, als weggelaſſen. Mit Recht hat es daher ſchon Griesbach ausgeſtoßen nach BCDL u. ſ. w.

Ueber βασιλικὸς ſagt Euthymius: Βασιλικὸς ἐλέγετο ἢ ὡς ἐκ γένους βασιλικοῦ, ἢ ὡς ἀξίωμά τι κεκτημένος, ἀφ' οὗπερ ἐκαλεῖτο βασιλικός (ſo weit auch Chryſoſtomus), ἢ ὡς ὑπηρέτης βασιλικός. Dieß dritte iſt nicht viel verſchieden von dem zweyten. Origenes hält für möglich, τῆς Καίσαρος οἰκίας γεγονέναι τοῦτον τὸν βασιλικὸν, πράττοντά τι περὶ τὴν Ἰουδαίαν τότε, was aber wohl das Unwahrſcheinlichſte iſt. Der Sprachgebrauch des Joſephus liegt hier am nächſten. Nach den Obſervationen von Krebs und Wetſtein gebraucht Joſephus βασιλικὸς ſehr häufig entweder von königlichen Soldaten, zum Unterſchiede von den Römiſchen, oder von königlichen Hofdienern oder Beamten, nie von königlichen Verwandten. Da ſich nirgends eine beſtimmte Spur zeigt, daß der Mann ein Heide war, auch nicht, daß er dem Militärſtande angehörte, ſo war er vielleicht ein Hofbeamte des Königes Herodes Antipas, vergl. de B. Jud. 7, 5. 2. Archaeol. 15, 8. 4. — Ἐν Καπερ. gehört zu ἦν. Dahin ſtellt es auch Syr. Aber ſeltſam genug laſſen einige Lat. Zeugen ἐν, ja ἐν Καπ. weg [2]). Es iſt doch dieſe Oertlichkeit nicht etwa erſt hinzugeſetzt aus Conformation mit Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff.? Aber ſchon ἀπῆλθε V. 47. und der ganze 47. V. macht ἐν Καπ. nothwendig.

1) Euthymius nach Chryſoſt.: τὴν ἀπὸ τοῦ προγεγονότος θαύματος ἐγγενομένην πίστιν βεβαιῶν τῇ παρουσίᾳ.

2) S. Griesbach.

V. 47. Statt ἀπῆλθε leſen C. 1. 13. 69. 124. ἦλθε, ich glaube, ohne Ueberlegung, aus bloßem Schreibfehler, vielleicht durch das vorangehende Γαλιλαίαν veranlaßt. Das ἀπῆλθε drückt das Moment der Reiſe von Kapernaum beſtimmter aus. Αὐτὸν hinter ἠρώτα haben BCDGL. 69., auch Origenes nicht. In der Conſtr. mit ἵνα läßt Joh. das Pronomen des Objects auch 17, 15. weg, wo es ohne Zweydeutigkeit geſchehen kann, wie hier. Aber es kann eben ſo gut ausgelaſſen ſeyn, weil es überflüſſig ſchien. Ueber ἤμελλε, wofür K. und mehrere Minuskeln ἔμελλε haben, vergl. zu 6, 71. [1]). Ohne Grund und Noth nimmt Kuinöl an, der βασιλικὸς ſey unter den Galiläern geweſen, welche auf dem Feſte zu Jeruſalem die Thaten Jeſu geſehen hatten. Er konnte auch nur von dem Wunder in Kana und in Jeruſalem gehört haben. Joh. hat noch kein Heilwunder erzählt, aber des Mannes Bitte ſetzt ſolche Wunder voraus. Der Mann kommt in der Noth zu Jeſu, mit Vertrauen. Darin lag ein Anfang des Glaubens, wie gering und ſinnlich er auch noch ſeyn mochte. Wie ſchickt ſich nun dazu

V. 48. die vorwurfsvolle und abweiſende Antwort im Augenblicke der Noth: Wenn Ihr nicht Zeichen u. Wunder [2])

1) S. Winers Grammat. 67.

2) Σημεῖα ſteht oft genug allein im N. T., aber nie τέρατα. Die Formel σημεῖα καὶ τέρατα findet ſich bey Johannes nur hier. Eben ſo in den drey erſten Evv. nur Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. Dagegen hat ſie Lukas in der AG. ſehr oft. Eben ſo geläufig ſcheint ſie dem Paulus geweſen zu ſeyn. In der Regel ſteht auch im A. T. (ſ. Trommii Conc.) σημεῖα voran, umgekehrt aber AG. 2, 43. 6, 8. 7, 36. Auch bey den Claſſikern kommt die Formel nicht ſelten vor, ſ. Wetstein zu Matth. 24, 24. Raphelius Annot. ex Polybio etc. p. 99. Kypke zu Matth. 24, 24. und Krebs Observatt. ex Flavio Josepho p. 54. Alberti Gloss. Graec. N. T. p. 114. Polyb. 3, 10. hat σημεῖα καὶ τέρατα, eben ſo Aelian. V. H. 12, 57. Aber Dionys. Halic. Antiq. 9. p. 597. umgekehrt, eben ſo Joseph. Archaeol. 20, 8. 6. Nach Etymologie und Sprachgebrauch liegt der eigentliche Wunderbegriff in dem Worte τέρατα, welches man da, wo es nachſteht, als Näherbeſtimmung zu σημεῖα, welches eine weitere Be-

ſehet, ſo glaubet ihr nicht! [1]) Die Worte ſind zunächſt an den bittenden Vater gerichtet (πρὸς αὐτόν). Aber Jeſus meint die Galiläer überhaupt, vergl. V. 44. Darunter wird freylich der βασιλικὸς mitbegriffen, denn auch dieſer glaubt erſt nach geſchehenem Wunder V. 53. Dieſe Erklärung Chriſti kommt ſo beſtimmt nicht weiter vor. Aber verwandt ſind die ſpäteren Ausſprüche Matth. 16, 1 ff. Luk. 11, 29 ff. und Joh. 6, 30 ff. Sie gehören der mehr kritiſchen, ſondernden, abweiſenden Richtung an, welche auf das Innere, Geiſtige dringt, die eigentliche Wurzel des Reiches Gottes. Nachdem Jeſus durch die Wunder, als erſte Offenbarungen ſeiner Herrlichkeit für den äußeren Sinn, die Aufmerkſamkeit, die äußere Geneigtheit erregt hatte, wollte er je länger je mehr das ſinnliche, bloß äußerliche Element aus dem Glauben ſeiner Zeitgenoſſen ausſcheiden. Nach Johannes kann er nicht früh genug damit anfangen. Schon in dem Geſpräch mit Nikodemus tritt dieſe Richtung hervor, und wird immer deutlicher und beſtimmter. Seine Werke, darunter auch ſeine Wunder, ſollen für ihn zeugen, aber ſeine Worte und der innerſte Gottestrieb zur Wahrheit bleiben die Hauptſache, die er immer mehr geltend macht.

Jeſus verweiſt auch dem βασιλικὸς den bloßen Wunderglauben. Aber er läßt den Vater um ſo weniger ohne Hülfe, da, wie die Galiläer einmahl waren, ſolche ἔργα eben den Zweck hatten, ſie zum Glauben zu erregen. Ließ ſich der Mann durch den Vorwurf abſchrecken, ſo

---

deutungsſphäre hat, betrachten kann. Da, wo es voranſteht, vertritt es vielleicht die Stelle der adjectiviſchen Beſtimmung des weiteren Begriffs σημεῖα, wunderbare Zeichen. Es iſt ſchwer zu entſcheiden, welche von beyden Formen die urſprünglichere geweſen ſeyn möge. Seltſam erklärt in der Catene Ammonius, τέρας ſey das rein Uebernatürliche τὸ παρὰ φύσιν, z. B. die Heilung der Blinden und Erweckung der Todten, σημεῖον τὸ οὐκ ἔξω τῆς φύσεως, οἷόν ἐστιν ἰάσασθαι ἀῤῥώστον.

1) Nach Euthymius laſen Einige den Satz fragend, κατ' ἐρώτησιν, was er mit Recht verwirft.

war ſein Vertrauen kein anhaltiges. Es iſt ſchwer zu ſagen, ob Jeſus dann die Bitte des Vaters erfüllt haben würde? Um leichteren Zuſammenhang zwiſchen dem Worte Jeſu V. 48. und ſeiner That zu gewinnen, hat man wohl angenommen [1]), V. 48. liege der ganze Nachdruck auf ἴδητε, und Jeſus tadle den Mann, daß er von ihm verlange, mit ihm zu gehen und gegenwärtig den Sterbenden zu heilen, was eben ein Mangel an Vertrauen auf die Wunderkraft Chriſti geweſen ſey, die auch abweſend durch ein bloßes Wort zu heilen vermochte. Allein abgeſehen davon, daß in dem bloßen ἴδητε ohne τοῖς ὀφθαλμοῖς oder dergl. nach dem Sprachgebrauche ein ſolcher Nachdruck nicht liegt, wie konnte dann der Vater fortfahren, Jeſum zu bitten, er möge doch mitkommen, und wie hätte Jeſus nicht den Gegenſatz des größeren und geringeren Wunders, des größeren und geringeren Glaubens in dieſer Beziehung hervorheben ſollen?

V. 49. 50. Als der βασιλικὸς mit Vertrauen fortfährt, in Jeſum zu dringen, er möge doch kommen und den ſterbenden Sohn retten, da ſcheint, als wähle Jeſus die ſchnellſte Form der Rettung. Gehe hin, dein Sohn lebet, iſt geſund, ſagt er, und in dieſem Augenblick vollbringt er das Wunder V. 53. Darin lag eine Glaubensprobe, aber der Mann geht gläubig, zuverſichtlich von dannen. Ζῇ V. 50. bezeichnet mit Beziehung auf πρὶν ἀποθανεῖν V. 49. emphatiſch die Geneſung, vergl. V. 52. Καὶ vor ἐπίστ. fehlt BD; Cod. L. hat δέ. Der Joh. Styl ſcheint καὶ zu fordern, vergl. V. 53. Statt ᾧ lieſt Lachmann mit ABCL ὅν, vergl. 2, 20., wo Lachm. nach BL und Orig. ebenfalls ὅν hat. Sollte die Attraction nicht ſpätere Correctur ſeyn?

V. 51 – 53. Statt ἀπήντησαν lieſt Lachmann nach BDKL und einigen Minuskeln ὑπήντησαν. Dieſes

1) S. Storrii Opusc. Tom. 3. p. 85 sqq. Früher ſchon Raphelius Observatt. Herodot. p. 683.

Wort ſcheint dem Joh. geläufiger zu ſeyn, vergl. 11, 20. 30. 12, 18., ohne alle Varietät der Leſeart. Im Sinne finde ich keinen Unterſchied, wie denn Mark. 5, 2. von demſelben Entgegenkommen ἀπαντ. hat, von welchem Luk. und Matth. in der Parallele ὑπαντ. gebrauchen. Ὅτι ὁ παῖς (wofür DKL und ſpätere Auctoritäten υἱὸς haben) αὐτοῦ ζῇ lieſt Lachmann, ſtatt der recept. ὁ παῖς σου, nach ABC. 13. Arm. Vlg. Cant. Brix. For. Colb. Foss. Germ. Rd. Der Verdacht liegt nahe, daß σου Correctur aus Conformation von V. 53. iſt. Nach λέγων und λέγοντες hat Joh. ſelten ὅτι und die orat. directa, ſ. 1, 32. Aber nur in dieſer Stelle würde Joh. nach Lachm. Leſeart λέγοντες ὅτι mit der orat. indir. gebrauchen. Allein bey dem Schwanken der Handſchriften iſt über dergleichen im Joh. Sprachgebrauch ſchwer zu entſcheiden. So ſteht z. B. hinter εἶπον V. 52. ὅτι, V. 53. in ABCL 1. u. ſ. w. nicht. Wegen V. 52. χθὲς (nach ACDKL ἐχθὲς, wie Lachm. lieſt, aber was hat Cod. B?) muß man annehmen, daß erſt anderen Tages die Knechte dem von Kana zurückkehrenden Vater begegneten. Κομψότερον ἔσχε, ein ἅπαξ λεγ. im N. T., findet ſich ganz in dieſer Bedeutung bey Arrian. dissert. Epict. 3, 10.: ὅταν ὁ ἰατρὸς εἰσέρχηται, μὴ φοβεῖσθαί τι εἴπῃ, μηδ' ἂν εἴπῃ· κομψῶς ἔχεις! ὑπερχαίρειν. τί γάρ σοι ἀγαθὸν εἶπεν; Ὅταν γὰρ ὑγιαίνῃς, τί σοι ἦν ἀγαθόν; μηδ' ἂν εἴπῃ· κακῶς ἔχεις! ἀθυμεῖν u. ſ. w. Aber wie kommt es, daß der Vater auf dem kurzen Wege von Kana nach Kapernaum ſo lange zubringt? So fragt de Wette. Allein iſt uns die Entfernung von Kapernaum nicht zu wenig bekannt?

Der βασιλικὸς forſcht und findet in dem Zuſammentreffen des Wortes Chriſti mit dem Augenblicke der Heilung um ſo mehr Grund zum Glauben, da auf die Weiſe aller Schein des Zufalls ſchwindet. Es wird beſonders bemerkt, weil es ſelten war, daß die ganze Familie gläubig

geworden. Der Satz V. 53. ὅτι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ kann nur aus V. 52. ἀφῆκεν ὁ πυρ. ergänzt werden.

V. 54. *Πάλιν δεύτερον*, vergl. 21, 16. Matth. 26, 42. AG. 10, 15. Da in dieſer pleonaſtiſchen Formel *δεύτ.* das näher beſtimmende iſt, ſo kann Matth. 26, 44. *πάλιν* auch mit *ἐκ τρίτου* conſtruirt ſeyn, vergl. Joh. 21, 17. in der varia lectio. Kap. 21, 16. gehört *δεύτερον* mit *πάλιν* zuſammen als adverbiale Beſtimmung zu *λέγει*. Richtig beziehen Viele *πάλιν δεύτ.*, unrichtig Manche bloß *δεύτερον*, adjectiviſch zu *σημεῖον*. Im letzteren Falle würde, wenn *πάλιν* getrennt wird, als Adverbium zu *ἐποίησεν*, der Pleonasmus faſt verſchwinden. Allein müßte dann nicht der Artikel vor *δεύτ.* ſtehen, wenigſtens *δεύτ.* hinter *σημ.*, wie nach Scholz Cod. 28. und 122. haben? Nach der Analogie von 21, 16. könnte *πάλιν δεύτ.* adverbiale Beſtimmung zu *σημ. ἐποίησε* ſeyn. Aber dieß wäre eine verſchrobene Conſtruction. Der Zuſatz *ἐλθών* u. ſ. w., ſagt Origenes, iſt zweydeutig. Er könne heißen, dieß zweyte Wunder wie das erſte 2, 1 ff. that Jeſus bey ſeiner Rückkehr aus Judäa. Dieß ſey aber nicht wahr, *οὐ γὰρ τὸ πρότερον ἀπὸ τῆς Ἰουδ. εἰς τὴν Γαλ. ἐλθὼν πεποίηκεν.* Alſo müſſe gemeint ſeyn, daß Jeſus von den beyden Wundern in Galiläa das zweyte bey ſeiner Rückkehr aus Judäa gethan habe. Allein würde nicht in dieſem Falle Joh. *ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* etwa hinter *ἐποίησεν* geſchrieben haben? In der That war, wie Euthymius bemerkt, genau genommen auch dieſes Wunder in Kana geſchehen, denn hier ſprach er das Wunderwort der Heilung. Kana war bey dieſer Rückkehr wie bey der erſten, 2, 1 ff., der erſte Ort, wo er ſich aufhielt und Gelegenheit hatte, ſeine Doxa zu offenbaren. Ohne dieſe Beziehung hätte der Zuſatz etwas ſehr müſſiges [1]).

Es entſteht über das Ganze der Erzählung zunächſt die Frage, wie verhält ſich dieſelbe zu der ähnlichen Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff.?

1) Hiernach iſt S. 473 f. zu berichtigen.

Origenes [1]) ſcheint, indem er auf die Verſchiedenheit in der Erzählung aufmerkſam macht, auch die Verſchiedenheit der Begebenheit vorauszuſetzen. Chryſoſtomus bemerkt, es gebe Einige, welche meinten, der βασιλικὸς ſey mit dem Hauptmanne zu Kapernaum Matth. 8, 5 ff. eine und dieſelbe Perſon. Aber er ſelbſt behauptet das Gegentheil: δείκνυται δὲ ἕτερος ὢν παρ' ἐκεῖνον, οὐκ ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς πίστεως. Genauer und vollſtändiger ſuchen daſſelbe Theophylakt und Euthymius zu erweiſen. Die KVV. hatten in den Evangelien lieber mehr als weniger Begebenheiten, zumahl wunderbare. Nur wenige, wie Irenäus 2, 39. und Euſebius in ſ. harmoniſtiſchen canon., wagten, die Identität des Factums in beyden Erzählungen zu behaupten. In der neueren Zeit iſt dieſe Anſicht, ſo viel ich weiß, zuerſt wieder von Semler geltend gemacht worden [2]), dann von Seiffarth [3]), jüngſt aber mit großer Entſchiedenheit von Strauß, Weiße und Gfrörer [4]). Alle drey ſtimmen darin überein, daß die ſynoptiſche und Johanneiſche Erzählung daſſelbe Wunder berichten. Aber während Gfrörer in der Joh. Erzählung den wahren Kern der Begebenheit, den die ſynoptiſche Sage in ihrem Sinne umgearbeitet habe, findet, erklärt Weiße dieſelbe für eine Entſtellung aus unbeſtimmter, confuſer Erinnerung, Strauß für eine ſpätere Ausbildung der Wunderſage zur Verherrlichung Chriſti. Die beyden letzteren finden in der Erzählung des Matthäus die urſprüngliche Geſtalt der Sage.

Bey aller Verſchiedenheit erzählen Lukas und Matthäus offenbar dieſelbe Begebenheit. Nach ihnen iſt der Mann,

1) Tom. 13. §. 60.

2) Aber ſehr vorſichtig: Ego ausim statuere, unam eandemque historiam describi, etsi alibi aliter atque aliter.

3) Spezialcharakt. d. Joh. S. 159. Note.

4) Strauß, Leb. J. 2. 112 ff. Weiße, evangel. Geſch. 2. 217 f. Gfrörer, das Heiligthum und die Wahrheit. S. 290 ff.

der das Heilwunder für ſeinen paralytiſchen Sohn (Matth., παῖς?) oder ſterbenden Knecht (Lukas) begehrt, ein Centurio in Kapernaum. Der Joh. βασιλικὸς könnte auch ein Militär ſeyn. Allein, warum ſollte Joh., wenn er doch, wie man meint, aus der ſynopt. Tradition ſchöpfte, dieß nicht irgendwie beſtimmter ausgedrückt haben? Sagt er doch beſtimmter, als Matthäus, daß der Kranke der Sohn, und beſtimmter, als Lukas, daß die Krankheit ein tödtliches Fieber war. Wir können alſo die Verſchiedenheit wenigſtens nicht mit Weiße daraus erklären wollen, daß Joh. nur einer unbeſtimmten Erinnerung folgte. Die Hauptſache aber iſt, daß der βασιλικὸς des Joh. ein Galiläiſcher Jude iſt, der ſynopt. Centurio ein Heide, vielleicht ein Proſelyt des Thores. Jener dringt wiederholt darauf, daß Jeſus ſelbſt zum Kranken kommen möge, während dieſer beſcheidener und zugleich kräftiger in ſeinem Vertrauen Jeſum faſt von ſeinem Hauſe abwehrt; dieſer muß ſchon von Heilungen Jeſu aus der Ferne gehört haben, jenem iſt dergleichen durchaus noch fremd. Eben ſo wenig konnte Jeſus zu dem ſynoptiſchen Centurio ſagen, was er hier dem βασιλικὸς gewiſſermaßen vorwirft, V. 48., als von dieſem rühmen, was bey Matthäus und Markus von jenem Glaubensmuſter. Nach ſo bedeutenden inneren Verſchiedenheiten kommt kaum noch in Betracht, daß Zeit und Ort nicht zuſammenſtimmen. In der ſynopt. Erzählung kehrt Jeſus von der Bergpredigt nach Kapernaum zurück, was einen längeren Aufenthalt in Galiläa vorausſetzt; nach Joh. kommt er eben aus Samarien nach Galiläa, und verrichtet das Wunder von Kana aus, während nach der ſynoptiſchen Relation Alles bey dem Eintritt in Kapernaum vorfällt.

Sind beyde Relationen auch nur in den Hauptſachen gleich glaubwürdig, ſo müſſen die Begebenheiten verſchieden ſeyn, ſo viel einander Ausſchließendes haben ſie. Aber ſelbſt, wenn man auf der einen oder anderen Seite oder

auf beyden Sagenhaftigkeit annehmen wollte, würde doch unmöglich seyn, beyde Erzählungen in ihren Hauptmomenten, in ihren Pointen auf einander zurückzuführen, sofern nur die Sagen, als wirkliche Sagen, einen historischen Ausgangspunkt haben. Wer die erzählten Begebenheiten für objectiv möglich hält, hat auch kein Interesse, weder die Erzählungen für Erdichtungen zu erklären, noch sie auf einander zurückzuführen. Konnte Jesus überhaupt ein solches Wunder vollbringen, so ist auch an sich unbedenklich, daß er unter ähnlichen Verhältnissen Aehnliches that. Setzt die synoptische Erzählung schon Erfahrung von Fernheilungen Christi voraus, so verlangt das historische Interesse sogar, zwey verschiedene Begebenheiten zu setzen, und zwar die Johanneische als die frühere.

Aber allerdings ist dieß Heilwunder von der Art, daß man mehr als bey den andern Schwierigkeit hat, es sich denkbar zu machen, ohne es als Wunder aufzuheben [1]). Die persönliche Gegenwart Christi, sein Wort und Blick, seine berührende Hand, mögen die Kranken wunderbar bewegt haben; da läßt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange des geistigen und leiblichen Lebens die wunderbarste Wirkung erklären. Aber, daß der sterbende Sohn genes't durch ein von Christo viele Meilen entfernt zu dem Vater gesprochenes Wort, dieß scheint die äußerste Grenze der historischen Möglichkeit zu berühren, wenn nicht zu überschreiten. Allein in dem Begriffe des neutestam. Wunders liegt eben sowohl ein Minimum, als ein Maximum des menschlich Denkbaren; nur das rein Unnatürliche und Widernatürliche ist eben so ausgeschlossen, als das sittlich Zwecklose und Zweckwidrige. Daraus aber folgt, daß die größere Schwierigkeit, sich dieß Wunder, dessen Zweck klar und edel ist, von der natürlichen Seite denkbar zu machen, die

1) Dieß geschieht in der Erklärung des Dr. Paulus zu d. St., der das Wunderwort V. 50. für eine nach gegebener Beschreibung der Umstände richtig gestellte medicinische Prognose hält.

hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Erzählung nicht aufheben kann. Man hat verſucht, ſich das Wunder unter der Form des prophetiſchen Wiſſens zu denken, ſo daß Jeſus in dem Augenblicke, wo er ſagt: Dein Sohn lebt! Kraft ſeines höheren Wiſſens gewußt habe, daß die Krankheit zum Leben entſchieden ſey. In unſrem Evangel. wäre ein ſolches Wunder des prophetiſchen Wiſſens nicht befremdlich. Aehnlich iſt Kap. 1, 49. Zwar wird von ſolchen höheren Wiſſensakten Jeſu ſonſt nie σημεῖον gebraucht, aber an ſich würde σημεῖον ποιεῖν die Wiſſenswunder nicht ausſchließen. Allein mit Recht iſt dagegen bemerkt worden, daß in dieſem Falle Joh. nach ſeiner Art wohl beſtimmt von der Wiſſenskraft Chriſti geſprochen haben würde. Der Vater ſcheint auch V. 53. mehr an die wunderbare Wirkung des Wortes V. 50. auf ſeinen Sohn im Augenblicke der Geneſung, als an das wunderbare Wiſſen Jeſu zu denken. Und ſo gebe ich jene früher von mir gehegte [1]) Anſicht auf. Iſt aber das Wunder ein wirklicher Heilakt durch das bloße Wort aus der Ferne, ſo bleibt kaum etwas anderes übrig, als ſich zu beſcheiden, daß die göttliche Geiſtes- und Willenskraft, welche in unmittelbarer Nähe durch das bloße Wort und Wollen das Todte zu erwecken vermag, auch aus der Ferne das Sterbende ins Leben zurückrufen kann durch ein bloßes Wort. Dabey aber kann man dem verſtändigen Glauben an ſich nicht verdenken, wenn er neuerdings verſucht, ſich durch analoge Erſcheinungen der aus der Ferne wirkenden magnetiſchen Heilkraft das Wunder denkbar zu machen [2]). Allein wenn jene Erſcheinungen auch ausgemachte Thatſachen wären, was doch Manche bezweifeln, ſo kommt doch der Unterſchied in Betracht, daß, während bey der

1) In der zweyten Ausgabe m. Commentars.

2) Vergl. Olshauſen, bibl. Comment. Bd. 1. zu Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff. Krabbe, Vorleſ. 285 ff. Kern, Hauptthatſachen der evangel. Geſch. Artik. 3. S. 72.

magnetiſchen Fernwirkung immer ein Rapport zwiſchen dem Magnetiſeur und der ſomnambulen Perſon, alſo eine unmittelbare Berührung vorausgeſetzt wird, in unſrer Erzählung ſich weder von einem ſomnambulen Zuſtande des Kranken, noch einer ſolchen Beziehung Jeſu zu demſelben eine Spur entdecken läßt [1]). Auch muß man wohl immer noch große Scheu tragen, die Kategorie des Magnetismus auf die Wunder Jeſu anzuwenden, da in dem Grade, in welchem die Naturſeite dieſer Wunder dadurch klarer zu werden ſcheint, die geiſtige, ſittliche Seite derſelben in Gefahr kommt, verdunkelt zu werden. Und ſo bin ich der Meinung, daß man ſich die analogen Erſcheinungen der magnetiſchen Kraft, wenn ſie unzweifelhaft ſind, eben nur dazu dienen läßt, beſcheidener über die Wunderthaten Jeſu zu denken, und nicht, wo dieſelben ſich für uns in die verborgenſten Tiefen der der Welt mitgetheilten Gottesmacht verlieren, gleich zu Mythen, Fabeln und Parabeln ſeine Zuflucht nimmt. De Wette bemerkt mit Recht, der Ausſpruch Chriſti V. 48., mit der Erzählung aufs Genaueſte verwebt, gebe derſelben, je auffallender er erſcheine, deſto mehr ein hiſtoriſches Gepräge. Schon um deßwillen kann man die Anſicht nicht gelten laſſen, welche dieſe und die ähnliche ſynoptiſche Erzählung als variirte Mythen aus der Meſſianiſchen Verherrlichungsdichtung nach dem altteſtam. Vorbilde 2 KK. 5, 9 ff. erklären will [2]). Jener Ausſpruch Jeſu iſt zu hartes hiſtoriſches Geſtein, und die Aehnlichkeit von 2 KK. 5, 9 ff. zu dünn und leicht, als daß die hiſtoriſche Kritik durch jene Hypotheſe befriedigt werden könnte.

1) Dieß bemerkt ein Kenner magnetiſcher Zuſtände, Strauß a. a. O. S. 130.

2) Strauß a. a. O. S. 131.

Anhang.

Kurze Geſchichte der Auslegung des Prologs.

Je ſchwieriger und wichtiger das exegetiſche Problem des Prologs iſt, deſto lehrreicher iſt die Geſchichte ſeiner Löſung. In keinem exegetiſchen Probleme treffen die hermeneutiſchen Momente alle ſo zuſammen, wie in dieſem. Die volle Aufgabe der Auslegung iſt, Inhalt und Form des Prologs, Gedanke und Ausdruck, Haupt- und Nebengedanken, den grammatiſchen Zuſammenhang und den rhetoriſchen Charakter, das Verhältniß zu dem geſammten Evangelium und die hiſtoriſchen Beziehungen oder Vorausſetzungen in der Vergangenheit und Gegenwart, das individuell Johanneiſche und das gemeinſame Apoſtoliſche, das bleibende Kanoniſche, und die zeitliche Geſtalt gehörig zu verſtehen, zu unterſcheiden und zu verbinden. Dieſe Aufgabe iſt unmöglich zu löſen ohne Einſicht in den wahren Grund, Inhalt und Werth der Logoslehre, und ohne Kenntniß der weiteren dogmatiſchen Entwicklung des Joh. Gedankens in der Kirche. Treffen demnach in dieſem Probleme alle Momente der theologiſchen Hermeneutik, das grammatiſche, hiſtoriſche, philoſophiſche und dogmatiſche, zuſammen, ſo hat es auch ganz beſondere Schwierigkeit, dieſelben in ihrem rechten Verhältniſſe zu einander, unbeſchadet der exegetiſchen Unbefangenheit und Objectivität, zu verknüpfen. Um ſo lehrreicher iſt es, zu beobachten, wie das Problem des Prologs allmählich entſtanden und begriffen, und unter mancherley Irrthum und Kampf ſeiner Löſung je länger je näher gebracht worden iſt.

Es würde weder zweckvoll, noch möglich ſeyn, eine in das Einzelne gehende, vollſtändige Auslegungsgeſchichte des Prologs zu geben. Wir beſchränken uns dabey auf das exegetiſche Verfahren, die exegetiſche Methode im Allgemeinen, in Betreff der Hauptgedanken und des Zuſammenhanges.

Von dem unmittelbaren, populären Verſtändniſſe oder auch Mißverſtändniſſe des Prologs in den erſten Leſern wiſſen wir nichts. Hat Johannes zweckvoll, verſtändlich geſchrieben, ſo

mußte der Prolog bey aller Eigenthümlichkeit oder Neuheit der Gedanken aus der gemeinſamen Sprach- und Denkweiſe der Zeit vollkommen verſtanden werden können. Die überwiegend mehr andeutende und behauptende, als begründende und entwickelnde Darſtellungsweiſe ſetzt die Logoslehre und ihre Anwendung auf Chriſtus, alſo ſchon die Chriſtliche Form derſelben, als bekannt voraus. Je weniger im Anfange bey aller apoſtoliſchen Auctorität eine ſolche Darſtellung als beſchränkender, bindender Lehrtext angeſehen wurde, deſto weniger iſt in der erſten Zeit auch unter denen, welche, wie z. B. Juſtin, die Chriſtl. Logoslehre gebrauchten und weiter bildeten, an eine eigentliche Auslegung des Prologs zu denken.

Erſt nachdem die verſchiedenen Richtungen in der Chriſtl. Logoslehre mit einander in Streit geriethen und es auf eine apoſtoliſche Entſcheidung ankam, wurde der Johanneiſche Prolog, als der deutlichſte apoſtoliſche Ausdruck, Gegenſtand beſonderer logologiſcher Exegeſen. Dieß mag bereits vor Origenes geſchehen ſeyn. Herakleons Commentar über das Evangelium beweiſt, daß ſchon die Gnoſtiker, namentlich die Valentinianer, ſich wegen ihrer Offenbarungslehre mit dem Joh. Prolog aus einander zu ſetzen bemühet waren. Auch in der Art, wie Theophilus von Ant., Klemens von Alex., Tertullian und Irenäus ihre Logoslehre entwickeln, bemerkt man deutlich die exegetiſchen Beſtrebungen, den Joh. Logosbegriff im Zuſammenhange mit der übrigen Schriftlehre, insbeſondere von der Schöpfung der Welt und der Weisheit Gottes, zu verſtehen. Indeſſen kommt es doch vor Origenes, ſo viel wir wiſſen, in der Kirche zu keiner genaueren exegetiſchen Expoſition. Origenes ſtellt wenigſtens ſeine comparative exegetiſche Erörterung der verſchiedenen Benennungen Chriſti, und die nähere Beſtimmung des Sinnes, in welchem Jeſus der Logos genannt wird, ſein ἰδωμεν ἐπιμελέστερον [1]) der ungenauen ἀβελτερία τῶν πολλῶν gegenüber. Seine Auslegung iſt uns nicht ganz erhalten worden; ſie bricht mit 1, 7. ab. Beſonders ungern vermißt man ſeine genauere Erklärung über V. 14.

Er will, wie er ſagt [2]), den myſtiſchen Sinn des Evangeliums entwickeln. Aber nach ſeiner Art geht er dabey aus von dem Wortſinne und der Expoſition des allgemeinen und bibliſchen Sprachgebrauchs. Er vergleicht z. B. die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes ἀρχή, nachher auch des

1) Tom. 1. §. 23.
2) 1, 15.

Wortes λόγος. Er ſtellt die Redeformen ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος und ἡ ζωὴ ἐν αὐτῷ γέγονεν zuſammen, um den Sinn des εἶναι ἐν näher zu beſtimmen. Aber ſehr bald verläßt er dann die philologiſche Baſis, die grammatiſche und hiſtoriſche Beſtimmung des Sinnes, und geht zur dialektiſchen, metaphyſiſchen, theologiſchen über, zum Nachtheile des eigentlich exegetiſchen Verſtändniſſes. So findet er bey aller, oft geſchickten Zuſammenſtellung paralleler und ſynonymer bibliſcher Begriffe und Redeformen den einfachen Weg nicht, den Sinn von 1, 1. nach Geneſ. 1. und Proverb. 8. grammatiſch-hiſtoriſch zu beſtimmen. Er verſteht unter der ἀρχὴ die Weisheit und unter dem λόγος die Vernunft. Dieſe aber, meint er, könne als werdende κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν, als menſchliche, oder als vollendete, abſolute, κατὰ τὴν ἀκρότητα, als göttliche, gedacht werden. Chriſtus, der Sohn Gottes, ſey eben die göttliche, vollkommene Vernunft, und in ſofern θεὸς (ohne Artikel) und πρὸς τὸν θεὸν oder πατέρα, aber zugleich die Vernunft, welche in die Welt, in die σὰρξ, eingehe, und daraus wieder zurück in ihren Anfang (ἀρχὴ), die Weisheit. Er ſteht dabey ganz auf dem Standpuncte der Platon. Ideenlehre. Es könne aber auch, ſagt er, der λόγος in ſofern Sohn ſeyn, als er das Verborgene des Vaters verkündige, analog τῷ καλουμένῳ υἱῷ λόγῳ νοῦ τυγχάνοντος. Und ſo kommt er eben ſo willkührlich auch auf den Begriff des Wortes, des offenbarenden Verkündigers der göttlichen Geheimniſſe. Aber vorherrſchend bleibt in ſeiner Auslegung des Logos der Begriff der Vernunft. Im weiteren Verlauf der Auslegung giebt er ſich alle Mühe, die grammatiſchen und logiſchen Verhältniſſe der Sätze V. 2 – 5. zu erörtern. Er beſtimmt θεὸς mit und ohne Artikel, ſo wie δι' αὐτοῦ grammatiſch und theologiſch genauer, unterſcheidet ἦν und γέγονεν, ſetzt die Begriffe von Licht, Leben und Finſterniß aus einander, zum Theil im Streit mit Heraklеon, erkennt das Doppelſinnige des οὐ κατέλαβε, aber ſtatt darüber zu entſcheiden, freuet er ſich faſt, es auf beyderley Weiſe verſtehen zu können, ſowohl von der Unfähigkeit der Finſterniß das Licht zu erreichen, als es zu unterdrücken. So kommt er zu keinem klaren und feſten exegetiſchen Verſtändniß. Er macht den erſten achtungswerthen, aber ſehr unvollkommenen Anfang, worin alle Elemente der theol. Auslegung mehr und weniger anklingen, aber gerade das Weſentlichſte, das Hiſtoriſche, welches herrſchen ſollte, iſt das Schwächſte.

Nach Origenes wird der Streit über den trinitariſchen Logosbegriff erſt recht lebhaft. Der Prolog kommt dabey fort-

während zur Sprache, aber nicht als exegetiſche Aufgabe, ſondern als ſchon ausgemachter Grund und Text zu weiteren dogmatiſchen Combinationen und Schlüſſen. Beſonders nachtheilig wirkte, daß man orthodoxer Seits den θεὸς λόγος immer mehr mit dem Begriff des Sohnes identifizirte, und ſich ſo von vorn heraus unmöglich machte, den Logosbegriff und den Fortſchritt der Gedanken im Prolog richtig zu verſtehen. Marcellus von Ancyra und Photin unterſchieden wieder Logos und Sohn, und verſtanden ſonach den Prolog beſſer, aber indem ſie den erſteren immer nur als göttliche Vernunftkraft auffaßten, entging auch ihnen der hiſtoriſche Sinn und Zuſammenhang des Prologs, der mit dem Begriff des Wortes genau zuſammenhängt. Der feine dogmatiſche Sinn der Griechen verſuchte in dem Apollinariſtiſchen Streite das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 1, 14. näher zu beſtimmen. Aber es wurde darüber in einer Weiſe verhandelt, daß der exegetiſche Verſtand des Prologs nichts gewann [1]).

Baſilius der Große legt in einer beſonderen Homilie [2]) Joh. 1, 1. aus mit einer gewiſſen gelehrten dogmatiſchen Akribie. Er beſtimmt die verſchiedenen Bedeutungen von ἀρχή, aber mehr nur dialektiſch verſteht er unter der ἀρχὴ das Abſolute und Zeitloſe. Er nimmt den λόγος in der Bedeutung des Wortes, und fragt, was für ein Wort? Aber ſtatt aller hiſtoriſchen Erörterung antwortet er, der Sohn Gottes, den er mit dem Begriff des Logos identiſch ſetzt. Er will wiſſen, warum Joh. den Sohn Logos genannt habe. Aber ohne alle exegetiſche Unterſuchung giebt er als Grund an, daß der Begriff des Wortes dem Apoſtel geeigneter geſchienen habe, das Geiſtige, Zeitloſe, abſolut Ebenbildliche, Unleidentliche in dem Verhältniſſe zwiſchen dem Sohne und dem Vater auszudrücken. Nicht ἐν τῷ θεῷ, bemerkt er, ſondern πρὸς τὸν θεὸν — ſage Johannes, damit man die beyden Hypoſtaſen des Vaters und Sohnes gehörig unterſcheide. In dieſer Art, welche im Weſent-

1) Nach Theophylakt zu 1, 14. ſagte man von der Apollinar. Seite, der Logos als vollſtändige göttliche Perſon habe eben nur die σὰρξ als ψυχῆς λογικῆς κ. νοερᾶς ἄμοιρος angenommen. Darauf erwiedert aber Theophyl., σὰρξ bezeichne oft in der Schrift den ganzen Menſchen, und daß σὰρξ eben ſo viel ſey, als ἄνθρωπος, Joh. habe wahrſcheinlich σὰρξ geſagt, um durch den ſtärkeren Gegenſatz zwiſchen Gott und Fleiſch die Größe der göttlichen Herablaſſung deſto ſtärker auszudrücken.

2) Homill. de divers., XVI. in Joan. 1, 1. Opp. Tom. 2. 134. Vergl. die Fragm. daraus in der Catene zu Joh. 1, 1.

lichen die exegetische Manier des Origenes ist, wird fortwährend in der Griech. Kirche der Prolog behandelt.

Cyrill ist in vieler Hinsicht ein verständiger Ausleger des Johannes. Aber gerade in der Auslegung des Prologs vergeht ihm über den dogmatischen Begriffserörterungen der ersten Verse gegen die Häretiker fast aller exegetische Sinn und Verstand, der nur wieder hervor kommt, und oft sehr glücklich trifft, wo er den logischen und grammatischen Sinn und Zusammenhang der Sätze einfach zu bestimmen hat, wie z. B. V. 11. 14. 15. 19.

Chrysostomus hat einen natürlichen grammatischen Verstand, und wo Rhetorik, gewöhnliche Logik und Psychologie ausreichen, trifft er meist das Rechte. Aber von dem historischen Standpuncte der Auslegung hat er so wenig einen Begriff, daß er fragen kann, warum Johannes sein Evangelium mit der Idee des Logos anfange, und in so bestimmten assertorischen Sätzen davon rede, und nichts weiter zu antworten weiß, als das Letztere gezieme sich für einen echten Lehrer, der nicht schwanken dürfe in dem, was er sage, das Erstere aber habe seinen Grund darin, daß Joh. Gott den Vater als bekannt voraussetzen konnte, den eingeborenen Sohn aber nicht. Die homiletische Form würde mehr erklären und entschuldigen, wenn man damahls zwischen populärer, praktischer und gelehrter Exegese bestimmter unterschieden hätte.

Dem bedeutendsten Exegeten der Antiochen. Schule, dem trefflichen Theodor von Mopsvestia, traut man mehr historischen, exegetischen Sinn zu. In den exeget. Fragmenten, welche die Catene aufbewahrt hat, wird man auch überrascht von dem exeget. Tact in der Entwicklung des Zusammenhangs und Fortschritts der Gedanken, so wie in der Vergleichung und Unterscheidung des biblischen Sprachgebrauchs. Aber indem Th. fragt, warum Joh. nicht von dem Sohne, sondern dem Worte, dem absoluten Worte λόγος (ohne θεοῦ zum Unterschiede des prophetischen und apostolischen Gotteswortes) dem πρῶτον πέρας τῶν ὄντων, spreche, hat er in seiner Antwort (der des Basilius) von der historischen Genesis und Beziehung der Johanneischen Logosidee keine Ahnung. Ja, während er sonst grammatisch genau ist, verschlägt es ihm aus dogmatischem Interesse nicht, πρὸς τὸν θεὸν erst mit μετὰ τοῦ θεοῦ, dann mit ἐν τῷ θεῷ ohne Weiteres gleich zu setzen.

Da so auch die Besten ohne gebildetes philologisches Gewissen sind, so ist nicht zu erwarten, daß Euthymius und Theophylakt in ihren Zusammenstellungen früherer Auslegungen weiter

geführt hätten. Sie bleiben in den Schranken der bisherigen Methode, nur, daß, was die dogmatiſchen Begriffe betrifft, die ſie im Prolog finden, für ſie alles noch mehr ausgemachte Orthodoxie iſt. In der Auslegung des Prologs iſt Theophylakt vollſtändiger und geordneter, als Euthymius, auch in der exeget. Polemik bey ſtreitigen dogmatiſchen Stellen. Indem wir des Erſteren Auslegungsweiſe kurz charakteriſiren, bezeichnen wir zugleich das letzte Ergebniß und den Stand der Griechiſchen Exegeſe des Prologs, worüber ſie nie hinaus gekommen iſt.

Theophylakt geht von dem Unterſchiede aus, daß, während die Synoptiker mit der menſchlichen Geburt und Entwicklung, Joh. mit der Gottheit des Menſchgewordenen anfange, aber in demſelben Geiſte, ohne allen Widerſpruch mit jenen. Da der Vater aus dem A. T. bekannt ſey, ſo ſpreche er vorzugsweiſe von dem Sohne. Wenn er ſage, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ſo ſey das ſo viel, als ἀπ' ἀρχῆς nach 1 Joh. 1, 1., jenes wie dieſes bezeichne das zeitloſe Seyn. Man habe zwar Geneſ. 1, 1. verglichen und jenes ἐν ἀρχῇ mit dieſem gleich geſetzt, aber der Anfang der Weltſchöpfung ſey etwas Anderes, ſey weſentlich zeitlich, und der Unterſchied liege in dem ἐποίησε dort und dem ἦν hier; nur dann könne man Geneſ. 1, 1. wahrhaft gleich ſetzen, wenn Joh. geſchrieben hätte ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν υἱόν. Daß Joh. nicht von dem Sohne, ſondern von dem Logos ſpreche, geſchehe, um der menſchlichen Schwäche keinen Anlaß zu geben, ſich das Verhältniß des Sohnes zum Vater als ein zeitliches und leidentliches zu denken. Er ſage ὁ λόγος, um das abſolute Wort von jedem andern zu unterſcheiden. Dann erklärt Theophyl. das πρὸς τὸν θεὸν grammatiſch richtig nach Mark. 6, 3., aber zugleich beſtreitet er die Sabellianiſche Trinitätslehre, indem er zeigt, daß in dem πρὸς eine Verſchiedenheit der Perſonen liege. Nachdem er ferner gezeigt, daß durch die folgenden Worte κ. θεὸς ἦν ὁ λ. ſowohl Sabellius, als Arius widerlegt werde, geht er auf den Begriff des Logos als Bezeichnung des Sohnes weiter ein, unterſcheidet den natürlichen λόγος in ἐνδιάθετος und προφορικός, aber Chriſtus, als ὁ ὑπὲρ φύσιν, ſey, ſagt er, weder der eine noch der andere, ſondern der λόγος ſey nur ein Bild ſeines Weſens, daß er ἀπαθῶς vom Vater erzeugt ſey und des Vaters Willen verkündige. Bey den Worten πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο widerlegt er die Arianiſche Vorſtellung, und preßt den orthodoxen Inhalt des Satzes aus. In dem ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν findet er eine Widerlegung der Macedonianer. Er kennt die beyden Interpunctionsweiſen des Satzes, und findet

beyde ſtatthaft. Das Licht und Leben der Menſchen verſteht er ganz richtig. Aber den folgenden Satz deutet er von der Unüberwindlichkeit des Logos oder Sohnes Gottes durch die Finſterniß, ohne den Zuſammenhang und die Beziehung des Satzes zu begreifen. Dabey bemerkt er, daß diejenigen irrten, welche unter der σκοτία τὴν σάρκα κ. τὸν βίον verſtanden hätten, als ſey hier die menſchliche irdiſche Erſcheinung Chriſti gemeint. Den Uebergang von 1, 6. bezeichnet er ſo, daß, da Joh. nicht bloß von dem ewigen Seyn des Wortes, ſondern auch von ſeiner Menſchwerdung habe ſprechen wollen, er natürlich nun auf den Vorläufer kommen mußte. Das Verhältniß und den Zweck von 1, 7. und 8. giebt er richtig an. Aber V. 9. conſtruirt er ἐρχόμενον unrichtig. Sodann verſteht er V. 10. von der vorhiſtoriſchen Wirkſamkeit des Logos, V. 11. aber von der hiſtoriſchen Erſcheinung Chriſti im Fleiſch unter den Juden. Nachdem er dann V. 12. und 13. den Begriff der Kinder Gottes erörtert, ohne die negativen Sätze V. 13. richtig zu verſtehen, beſtreitet er bey V. 14. die Apollinariſtiſche Vorſtellung von dem σὰρξ ἐγένετο, ſo wie den Irrthum des Neſtorius und die übrigen Irrlehrer über die Menſchwerdung. Aber von einer hiſtoriſchen Beziehung des Satzes ſagt er nichts. Das πλήρης χάριτος verſteht er von der Anmuth der Rede Jeſu, und bey ἐθεασάμεθα weiß er nicht, ob diejenigen Recht haben, welche daſſelbe von der Verklärung auf Tabor, oder der ganzen apoſtoliſchen Erfahrung verſtehen. Den Uebergang von V. 15. begreift er nicht. Er findet darin nur eine Widerlegung der Johannesjünger. V. 16. nimmt er als Worte des Täufers und deutet das χάριν ἀντὶ χάριτος von dem neuen und alten Teſtamente, wofür er V. 17. als Beleg gebraucht, indem er den Vers als auslegende Bemerkung des Täufers (oder Evangeliſten?) anſieht. V. 18. denkt er ſich den Uebergang ſo, daß Joh., um V. 17. zu erhärten, ſagen wolle, ὅτι οὐδὲν ἄπιστον εἴρηκα, ὁ μὲν γὰρ Μωσῆς οὔτε θεὸν ἑώρακεν — — οὔτε εἶχεν ἡμῖν ἐξήγησιν τρανεστάτην u. ſ. w. V. 19. aber ſieht er an als weitere hiſtoriſche Ausführung von V. 15.

In der Lateiniſchen, Abendländiſchen Kirche iſt kein Fortſchritt zu erwarten. Auguſtin legt den Prolog als praktiſcher Mann aus, oft überraſchend geiſtvoll. Aber das eigentliche exegetiſche Verſtändniß gewinnt auch dadurch bey ihm nichts, daß er den λόγος von dem ſchöpferiſchen Worte Gottes nach Geneſ. 1, 1. richtig verſteht. Er bleibt bey dem Begriffe des Wortes an ſich ſtehen in ſeinem unmittelbaren Verhältniſſe zu dem Geiſte und Willen, nach Analogie des menſchlichen Wortes.

Die alte Kirche überhaupt konnte es nach ihrer ganzen Denkweiſe zu keiner wahren Exegeſe bringen, am wenigſten bey den ſchwierigeren exeget. Problemen. Denn, indem ſie die heilige Schrift als ſich durchweg gleiches, hiſtoriſch zwar erſcheinendes, aber in der hiſtoriſchen Erſcheinung nicht allmählich werdendes, ſondern ſchlechthin gewordenes und abgeſchloſſenes Wort Gottes betrachtete, lag ihr eben nur daran, die darin liegenden ewigen Gedanken, als würden ſie jedesmal völlig ausgeſprochen, ohne Rückſicht auf ihre hiſtoriſche Form, Entwicklung und Beziehung, zu unmittelbarem, praktiſchen und gelehrten d. h. dogmatiſchen Gebrauch herauszuziehen. Je mehr auf dieſe Weiſe der Unterſchied zwiſchen der früheren neuteſtamentlichen und jeder ſpäteren, zwiſchen der individuellen apoſtoliſchen und der allgemeinen kirchlichen Faſſung des göttlichen Wortes verſchwand oder gar nicht zum Bewußtſeyn kam, deſto weniger konnte die hiſtoriſche Betrachtungsweiſe, die eigentliche exegetiſche Wurzel, hervortreten. So blieb, bey dem Mangel an wiſſenſchaftlicher Philologie, die Auslegung des Prologs in der alten Kirche eine populäre, hie und da treffende, aber im Ganzen ein Verſtehen und Mißverſtehen des hiſtoriſchen Sinnes aus der Gegenwart.

Im Mittelalter, wo der hiſtoriſche und philologiſche Verſtand der alten Kirche, ſo viel ſie davon hatte, kaum noch in der Tradition erhalten werden konnte, war kein Fortſchritt in der Auslegung des Prologs möglich. Man betrachtet ihn immer nur vom Standpuncte der kirchlichen Trinitätslehre, ganz nach der traditionellen Auslegung, beſonders des Auguſtin.

Die Reformation iſt auch für die Auslegung des Prologs die Stifterin der Wiſſenſchaftlichkeit. Aber was ſie ſtiftet, kommt erſt ſehr allmählich zur Entwicklung und Vollendung.

Abgeſehen von den mit der Reformation auf's innigſte verflochtenen Anfängen der philologiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt, lag in ihrem rein theologiſchen Charakter eine von der alten Kirche ſehr verſchiedene Anſicht von der heiligen Schrift überhaupt, wodurch die Auslegung derſelben genöthigt würde, aus ihrer bisherigen Popularität und Zufälligkeit zur Wiſſenſchaft und Kunſt überzugehen. Da nach dem Princip der Reformation das apoſtoliſche Schriftwort, eben in ſeiner Verſchiedenheit von jeder ſpäteren Faſſung, alſo in ſeiner urſprünglichen, hiſtoriſchen Objectivität als abſolute Norm des Glaubens und Handelns geltend gemacht wurde, ſo war die Aufgabe, vor Allem die Schrift objectiv-hiſtoriſch zu verſtehen, ohne Einmiſchung oder Einlegung aller andern oder ſpäteren Gedanken. Erſt nach

der Löſung dieſer Aufgabe konnte davon die Rede ſeyn, wie das gewiſſe exegetiſche Reſultat ſich zur kirchlichen Lehre und zur gegenwärtigen Form des Denkens und Sprechens verhalte, oder vielmehr, wie daſſelbe ſo rein als möglich in der Gegenwart zur Anwendung und weiteren Entwicklung des Dogmas gebracht werden könnte. Stand ſo die Aufgabe, ſo konnte die philologiſche Wiſſenſchaft und Kunſt, welche die Geſchichte mit der Gegenwart vermittelt, ohne jene in dieſe aufzulöſen, in der Auslegung nicht länger entbehrt werden. In den leichteren exegetiſchen Problemen kam auch dieſe reformatoriſche Hermeneutik alſobald zur glücklichſten Anwendung. Allein bey den ſchwereren, beſonders bey den mehr ſpeculativ-dogmatiſchen, wie bey dem Prolog dauerte es lange, ehe der rechte Standpunct und die rechte Methode gefunden wurde.

Wir bezeichnen kurz den Gang, den die Auslegung des Prologs in der Evangeliſchen Kirche genommen hat. Nur in dieſer finden wir bey allen falſchen Bewegungen und Verirrungen Fortſchritt, während die Auslegung in der Röm.-Kathol. Kirche nach ihrem Princip weſentlich bey der patriſtiſchen Methode ſtehen bleibt. Erſt in der neueren Zeit nimmt ſie, beſonders unter den Deutſchen, an den Fortſchritten der Proteſt. Exegeſe ſelbſtthätigen Antheil.

Erasmus, der wahre Anfänger der neuen exegetiſchen Methode, deutet auf den hiſtoriſchen Standpunct hin, oder vielmehr, betritt ihn. Aber in ſeinen Anmerkungen hat er erſt noch die grammatiſchen Elemente zu lehren, ſeine Ueberſetzung sermo, ſtatt verbum, zu rechtfertigen, über den Artikel bey λόγος und das Fehlen deſſelben bey θεὸς, über die Interpunction der Sätze u. ſ. w. das Nöthige zu ſagen; dabey ſteht er noch zu ſehr in der Lehre der älteren Kirche, der Kirchenväter, deren dogmatiſche Faſſungen er mittheilt; auch hat er noch zu wenig hiſtoriſchen Stoff, als daß er zur vollen Freyheit ſeines Standpunctes hätte gelangen können. Eben ſo hindert ihn in ſeiner Paraphraſe dieſe Form der Auslegung genauer auf die hiſtoriſche Betrachtung einzugehen. Er bezeichnet hier richtig den doppelten Gegenſatz der Ebionitiſchen und doketiſch-gnoſtiſchen Denkweiſe der Zeit, als die weſentlichen hiſtoriſchen Beziehungen, wodurch der Hauptgedanke des Prologs bedingt iſt. Aber er läßt doch den Joh. in der Paraphraſe ſprechen, als wäre er ein orthodoxer Lehrer der ſpäteren Zeit.

Luther und Zwingli bleiben noch hinter Erasmus zurück. Jener folgt in ſeiner homiletiſchen Behandlung des

Prologs im Weſentlichen eben nur dem Auguſtin [1]). Dieſer behandelt in ſ. Anmerkungen den Logosbegriff nur grammatiſch, aber ſehr ungenau [2]). Auch Melanchthon begnügt ſich damit, daß Joh. den Sohn Gottes das Wort nenne, weil das Wort der unmittelbarſte Ausdruck des Geiſtes ſey. Er fürchtet ſich ſonſt vor dem tieferen Eingehen in das Myſterium des Logos [3]). Leichter denkt darüber Bucer [4]) und iſt dreiſter; unter den Proteſtanten vielleicht der erſte, der den Prolog genauer auslegt und den hiſtoriſchen Standpunct ſucht. Mit unverkennbarem exegetiſchen Talent verſteht er den grammatiſchen Sinn, den logiſchen Zuſammenhang meiſt ſehr gut, legt z. B. V. 13. und V. 16. χάριν ἀντὶ χάριτος richtig aus, erörtert den Zuſammenhang von V. 14. mit dem Vorhergehenden und Folgenden, indem er den Satz als Parentheſe nimmt. Den Logosbegriff beſtimmt er nach Kol. 1, 15 ff. Hebr. 1, 1 ff. als altteſtam. Ausdruck der ſchöpferiſchen Offenbarung und Weisheit Gottes, als das numen Dei, quod rebus creatis — — exertum, prolatum et humano captui visendum exhibitum est, tum autem multo plenius cognosci coepit, quando

1) Luthers WW. von Walch, 7. 1398 ff.

2) Opera ed. Schuler et Schulthess. VI. 1. Annotationes in Ev. Joan. p. 682 sq. Certa ratione filium Dei λόγον appellat, quoniam Dabar apud Hebraeos rem, verbum, rationem, causam comprehendit, angustioris et latioris est significati, quam res vel verbum Latinis. Significat den ganzen Handel. Hoc idem Graecis λόγος est, verbum, sermo, ratio, oratio, supputatio, ratiocinatio, consilium etc., decretum aeternum Dei, consilium, sapientia Dei, das erwägen Gottes, das Fürnemen, der raat und anſchlag, die weißheit Gottes. Et haec omnia in filium Dei competunt.

3) S. Annot. in Ev. Joan.: Filius a Joanne verbum dicitur, a Paulo imago Dei, deradiatio gloriae et character substantiae ejus, ex quibus utcunque colligi potest, cur a Joanne verbum dicatur. Est enim verbum, quo repraesentatur aliquid, et pater se intuens concipit sui imaginem, quae verbum dicitur: et quia perfecta imago est, tota substantia patris in ea relucet. Vergl. Enarrat. in Ep. ad Coloss. Aber dieſe Erklärungsweiſe galt nachher unter den Flacianern als häretiſch. Mel. ſchrieb ſpäterhin an Camerarius (Epist. ad Camer. p. 200.): Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros εἰ ἔστιν ὑπόστασις ὁ λόγος etc. — Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent invocare Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere et plenum consolationis est. Τὰς δὲ ἰδίας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν, οὐ πάνυ συμφέρον.

4) Enarrat. perpet. in IV. Evang. Ed. R. Steph. pag. 221.

hominem induit, in eoque regnum Dei administrare coepit. So gut verſteht er den Hauptgedanken des Prologs. Aber ſein hiſtoriſcher Geſichtskreis iſt noch zu eng und undeutlich, ſo daß er eben nur bemerkt, Joh. habe den Prolog gegen Ebion und Cerinth gerichtet.

Calvin, der dem Bucer folgte, ſtreitet zwar viel gegen Servet und die antitrinitariſche Faſſung des Logos, trifft vieles in der Auslegung des Prologs im Einzelnen auch richtiger, aber zur hiſtoriſchen Erörterung iſt er ſo viel weniger, als Bucer, aufgelegt, daß er auf die Frage, warum Joh. Chriſtum Logos nenne, antwortet: haec mihi simplex videtur esse ratio, quia primum aeterna sit Dei sapientia et voluntas, deinde expressa consilii ejus effigies; nam ut sermo character mentis dicitur in hominibus, ita non inepte transfertur hoc quoque ad Deum, ut per sermonem suum dicatur nobis seipsum exprimere. Aliae significationes τοῦ λόγου non ita conveniunt.

Die gelehrteſte und genaueſte Auslegung des Prologs aus der Reformationszeit iſt die des Theodor Beza. Seine grammatiſche und logiſche Entwicklung iſt für jene Zeit ausgezeichnet. Aber ſo feſt er in der kirchlich trinitariſchen Faſſung des Hauptgedankens iſt, ſo ſehr ſchwankt er in der exegetiſchen Beſtimmung des Logosbegriffs. Er berührt zuerſt die patriſtiſchen Erklärungen, und verwirft die häretiſche Richtung, den Joh. Logos aus neuplatoniſchen Träumen (deliriis) zu erklären, ſtatt aus Moſes und den Propheten. Dann fährt er fort: sed quamvis de rebus omnium abstrusissimis loquatur Joannes et illa patrum testimonia de filio Dei vere ac sapienter dicta fuisse agnoscam, mihi tamen non fit verisimile, tam subtiliter illum voluisse h. l. disserere. Deinde habenda potius fuit opinor ratio idiomatis Hebraei, quam Graeci. Quamvis enim Joannes Graece scripserit, tamen in tradenda theologia, ac praesertim in istis declarandis arcanis neque a verbis, neque a locutionibus recessit, quae in verbo Dei et in synagogis erant ita usitatae, ut ab ipso etiam vulgo, si non rea ipsa, at certe vocabula intelligerentur. Nun bemerkt er, in der Syr. Ueberſetzung ſtehe für λόγος ܡܶܠܬܳܐ Meltha und das ſey der λόγος προφορικός: eben ſo werde in der editio Chaldaica für Jehova Memra gebraucht, und ſo ſey es wahrſcheinlich, daß Joh. das Wort Logos veluti e medio genommen habe, weil die veteres illi gewohnt geweſen ſeyen, ſo den Meſſias zu

nennen, quasi eum dicas, de quo locutus est, s. quem pollicitus est dominus, das benedictum semen θεάνθρωπον, quasi sermo s. promissus Dei. Man könne dabey auch an den angelus interpres denken, nur dürfe man nicht λόγος für λέγων nehmen. — — Die anderen Bedeutungen des Wortes, die bey den Griechen und Lateinern vorkommen, wie Vernunft, und dergl., entſprächen nicht genug dem Syr. Meltha und dem Chald. Memra. Sed tamen, fügt er beſcheiden hinzu, haec omnia atque me ipsum libens Ecclesiae subjicio. Hier haben wir allerdings einen Fortſchritt der hiſtoriſchen Auslegung über Bucer hinaus. Aber wie unvollkommen und unſicher iſt dieſer Fortſchritt! Ob Beza aus Reuchlins Schrift de verbo mirifico die Vergleichung des Joh. Logos mit der Chald. Memra gelernt hatte? Aber ſein hiſtoriſcher Begriff von dem λόγος προφορικὸς und der Bezeichnung des Meſſias durch das Wort iſt noch eben ſo undeutlich als ungründlich. Weiter als Beza ging damahls kein Ausleger der Ev. Kirche; die Meiſten, ſelbſt Joach. Camerarius, der das Geheimniß fürchtet, wie ſein Lehrer Melanchthon, bleiben hinter ihm zurück, und begnügen ſich mit dem kirchlichen trinitariſchen Begriff und der äußerlichſten grammatiſchen Deutung des Logos. Dieß iſt um ſo mehr zu verwundern, da die antitrinitariſche Oppoſition der Zeit ſeit M. Servet einen Anſtoß zur weiteren hiſtoriſchen Unterſuchung hätte geben können.

Offenbar hemmte im 16ten Jhrhdt die kirchliche Auctorität der orthodoxen Trinitätslehre den Fortſchritt der hiſtoriſchen Auffaſſung des Prologs ſelbſt unter den Auslegern der Ev. Kirche. So hätte man um ſo mehr von den Antitrinitariern, die von der Seite ungehindert waren, erwarten ſollen, daß ſie den hiſtoriſchen Standpunct ſchneller und beſtimmter würden erfaßt haben. Aber die antitrinitariſche Denkweiſe der Zeit litt nur an einer andern Art der Hemmung. Zu ſubjectiv und unhiſtoriſch, dabey der ſpeculativen Seite des Chriſtl. Dogmas überhaupt zu abgeneigt, war ſie unfähig, für die objective hiſtoriſche Erklärung des Prologs etwas wahrhaft Förderndes zu leiſten.

Mich. Servet vermag noch, nach Art der älteren Antitrinitarier, unter dem Logos, dem Schöpfungsworte, die Offenbarungskraft, die ideale Vernunft Gottes, oder Gott in dieſer Beziehung, zu verſtehen, aber, unbekümmert um den grammatiſchen Sinn und Zuſammenhang, ſo wie um die hiſtoriſchen Verhältniſſe des Prologs, die ihm im Allgemeinen nicht unbekannt ſind, legt er eben ſeine Anſicht in die Johanneiſchen Worte

hinein [1]). V. 14. deutet er z. B. ſo, daß der Logos nicht Fleiſch geworden, ſondern geweſen ſey, denn das heiße ἐγένετο, illud quod erat verbi persona, est nunc ipse Christus; was Gott früher durch ſein geſprochenes Wort gewirkt, das wirke nun Chriſtus im Fleiſche, der eben durch das ſchaffende Wort hervorgebracht worden. Die Auslegung iſt confus genug, aber Servet vertritt eine Seite des Logosbegriffes, die verdient hätte, wenigſtens von ſeiner Parthey weiter hiſtoriſch erforſcht zu werden. Statt deſſen finden wir in Faustus Socins Explic. primae partis primi capitis Evang. Joan. 1, 1 – 14., die entſchiedenſte Verwerfung alles Zuſammenhangs des Prologs mit der damahligen Gnoſis. Die Beziehung auf Cerinth und Ebion ſey, ſagt er, eine Erdichtung. Der Prolog, höchſt einfach und leicht, ſey erſt durch die ſpeculativen Ausleger ſchwer und tief gemacht worden. Der Logos, ein dem Joh. eigenthümlicher Ausdruck von Chriſto, ſey nichts anderes, als verbum evangelii. Dieß ſey metaphoriſch und metonymiſch zugleich zu verſtehen, metaphoriſch ſo, daß, wie durch das Wort des Menſchen Wille erkannt werde, ſo durch Chriſtus der Wille Gottes, metonymiſch aber ſo, daß Chriſtus ſtatt auctor verbi, verbum genannt werde. Hiernach ſey der Sinn von V. 1. dieſer: In principio erat verbum, h. e. Christus Dei filius in principio evangelii, eo nimirum tempore, quo Joannes baptista ad frugem Israelitarum populum revocare coepit, — — et antequam ipsius baptistae praedicatione Judaeis innotuisset, jam erat, et erat a Deo huic muneri, voluntatem suam scilicet patefaciendi, destinatus. — Ferner: Jesus, quatenus Dei verbum, antequam baptistae praedicatione patefieret, soli Deo notus erat. Christus Deus est, quia est Dominus, princeps ac benefactor noster, qui omnia Deo Patri suo accepta refert. Zu V. 14. verſteht er, wie Servet, σὰρξ ἐγένετο davon, daß Chriſtus der Logos ein Menſch geweſen, ein ſchwacher, leidenvoller u. ſ. w.; die entgegengeſetzte kirchliche Auslegung ſchreibt er dem Satan zu.

Hier iſt die äußerſte Spitze der willkührlichen ſubjectiven Exegeſe erreicht. Aber dieſe Auslegung gefiel den Socinianern ſo ſehr, daß ſie unter ihnen faſt traditionell wurde. Späterhin

1) De trinit. erroribus lib. 2. p. 47 sqq. Vergl. R. Simon Hist. critiq. des princip. Commentat. d. N. T. p. 824 sqq. und Trechſels Proteſt. Antitrinitarier, Bd. 1. S. 125 ff.

weicht zwar Chph. Sand [1]), eines beſſeren belehrt, davon ab, ſofern er den Joh. Logosbegriff aus Plato und Philo zu erläutern unternimmt, aber Sam. Crell [2]) geht wieder ganz auf die alte Bahn zurück. Er meint, das Evang. ſey ſpäter als der Brief zur Erläuterung des Anfangs dieſes Briefes, gegen Cerinthiſche Mißdeutung geſchrieben. Deſſenungeachtet umſchreibt er den Anfang des Prologs ſo: In ipso principio evangelii, non bapt. Joannes, sed ratio, Logos ille vitae, homo Jesus erat; et ratio illa vitae nostrae ac salutis homo Jesus, secundus ille Adamus, non quidem simul cum baptista in mundo publice apparuerat, sed in coelo — erat, — erat in coelum tunc receptus apud ipsum summum Deum, et quae nobis annunciavit, in ipso coelo a Patre suo percepit. Et ipsius summi Dei legatus erat iste Logos. Omnia itaque, quae nobis salvandis erant necessaria, — per istam rationem vitae fiebant et implebantur, rel.

Durch eine ſolche hiſtoriſche und dogmatiſche Confuſion war unmöglich, das exegetiſche Problem des Prologs ſeiner Löſung näher zu bringen.

Indeß iſt die Socinian. Auslegung nicht ohne Verdienſt geweſen. Sie hat die Polemik der kirchlichen Ausleger gereizt, ſo daß beſtimmter die Aufgabe entſtand, die kirchliche Faſſung des Joh. Logosbegriffs gründlicher exegetiſch zu rechtfertigen.

Aber, als Sam. Crell ſchrieb, war die hiſtoriſche Auslegung des Prologs in der Evang. Kirche bereits weiter vorwärts geſchritten.

Hugo Grotius hatte in ſeinen Anmerkungen entſchieden den hiſtoriſchen Weg betreten, indem er aus dem A. T., den Rabbinen, der Chald. Paraphraſe, den älteſten Kirchenvätern und dem erſt ſeit der zweyten Hälfte des 16ten Jhrdts bekannter gewordenen Philo dasjenige zuſammenſtellte, was dazu dienen könnte, den Prolog, insbeſondere den Joh. Logos, aus der theologiſchen Denkweiſe der Zeit hiſtoriſch zu verſtehen. Allein er ſtellt eben nur zuſammen und vergleicht, ohne die verſchiedenen Richtungen und Zeiten des Logosbegriffs zu unterſcheiden. Zu

1) Interpretationes paradoxae IV evangeliorum, quibus adfixa est dissertatio de verbo. Amstelod. 1670. 8. Vergl. dagegen beſonders Calovius bibl. illustr. zu Joh. 1, 1 ff.

2) Init. Ev. Joan. ex antiq. ecclesiast. restitutum — per L. M. Artemonium P. 1. 2. 1726. 8. Vergl. dagegen beſonders J. A. Bengel in ſ. Gnomon.

einer dogmengeſchichtlichen Entwicklung des Begriffs und zu einer darauf gegründeten exegetiſchen Conſtruction des Prologs kam es auch durch Grotius noch nicht. Die Arminianiſche Freyheit in der Exegeſe, verbunden mit dem philologiſchen Geiſte, den Grotius weckte, führte weiter. Clericus [1]) ſucht das hiſtoriſche Verhältniß zwiſchen der Johanneiſchen und Philoniſchen Lehre genauer zu beſtimmen. Joh., meint er, mit Philos Schriften bekannt, richte ſeine Darſtellung gegen diejenigen, welche von jenen vielgeleſenen Schriften eine falſche Anwendung auf die Chriſtliche Lehre zu machen anfingen oder in Gefahr waren. Dieß iſt nicht richtig. Aber auf dieſem Wege kam man weiter. Wetſtein vermehrte und ſichtete den hiſtoriſchen Stoff. Er erklärte es für unwahrſcheinlich, daß der Gebrauch der Logosidee zuerſt in der Kirche entſtanden, oder von der Synagoge ausgegangen ſey, und machte aufmerkſam darauf, daß Joh. den Logos in einem anderen Sinne nehme, als die Gnoſtiker und Alexand. Juden, nicht als göttliche Eigenſchaft, noch als Idee der Welt im Geiſte Gottes, noch als Befehl oder Rathſchluß Gottes, ſondern als trinitariſche Hypoſtaſe. Ob dieß ganz ſein Ernſt war? Aber ſo lange die hiſtoriſche Betrachtung mehr nur den Stoff ſammelte, als dogmenhiſtoriſch bearbeitete, und eben nur Einzelnes mit Einzelnem verglich, war es begreiflich, daß die kirchlichen Exegeten ſich deſto mehr dagegen ſetzten, je mehr ſie hinter der hiſtoriſchen Objectivität der Grotiusſchen Richtung Heterodoxie oder Indifferentismus gegen das Joh. Dogma fürchteten. Die ſtrenge Inſpirationstheorie der Zeit (Ende des 17ten und erſte Hälfte des 18ten Jhrdts) ſtellte den Grundſatz auf, daß die Apoſtel, wie Coccejus [2]) ſagte, ſich für verpflichtet geachtet hätten, ut nihil extra Mosen et Prophetas dicerent. Nach dieſem Grundſatze wieſen die orthodoxen Ausleger, wie Calovius, Bengel, Wolf u. A. alle außer dem bibliſchen Kreiſe liegenden Erklärungsmomente ab. Der gelehrte, ſcharfſinnige Calovius machte gegen Grotius mit Recht geltend, daß man bey der Vergleichung auswärtiger Gedanken und Ausdrücke ſchärfer das Analoge und Verſchiedene unterſcheiden müſſe. Aber das wirklich Analoge, z. B. in Plato und Philo, ſieht er eben nur als Ausfluß des Bibliſchen an, zum Theil als Corruption deſſelben. Um ſo mehr glaubte man Recht zu haben, bey den altteſtam. Prämiſſen des Wortes und der Weisheit Gottes ſtehen

1) In Pentateuch. Francof. 1714. p. 391. und zu Hammond Paraphr. N. T. 1. 396.

2) Comment. in Joan. Evang. p. 4.

zu bleiben. Wenn man ſich dann nur auf die dogmengeſchichtliche Entwicklung dieſer Begriffe im A. T. eingelaſſen hätte! Aber J. A. Bengel ſagte z. B., Joh. habe weder den Philo, noch vielweniger den Plato nachgeahmt, er rede von dem Logos eodem spiritu, qui prophetas V. T. sic loqui docuit, vid. Gen. 1, 3. Ps. 33, 6. 107, 20. Unum idemque est mysterium in V. et N. T. simili modo expressum.

Der Hauptausleger des Joh. Evang. in der erſten Hälfte des 17ten Jhdts iſt Lampe. Wenige zu ſeiner Zeit verſtanden, abgeſehen von den ſogenannten Emphaſen, den Zuſammenhang des Prologs in ſich und mit dem übrigen Evangelium ſo gut und fein. Er hat die hiſtoriſchen Verhältniſſe des Evang. ſorgfältig erforſcht. Aber den Hauptgedanken des Prologs, den Logosbegriff glaubt er ſich doch aus dem A. T., beſonders Pſ. 33, 6., wo der Meſſias ſchon das Wort genannt werde, hinlänglich vel metonymice vel metaphorice erklären zu können. Er giebt indeſſen zu, daß der Begriff im Jüdiſchchriſtlichen Sprachgebrauch der Zeit üblich geweſen ſey, und daß Joh. denſelben daraus genommen habe, sive nomen illud ex Kabbala Judaica in meliorem sensum transsumserit, sive scripturariae hujus dictionis usu philosophiae tum Kabbalisticae, tum Platonicae cultores allicere quaereret. Seltſame Vermiſchung der theopneuſtiſchen und hiſtoriſchen Anſicht! Wir finden dieſe Vermiſchung jetzt häufiger. Aber ſo lange die theopneuſtiſche Anſicht von der Schrift nicht in die dogmengeſchichtliche Betrachtung der altteſtam. Lehre einging, die hiſtoriſche dagegen unpragmatiſch blieb, konnte an eine wahre Vereinigung beyder nicht gedacht werden. Die gründlichere Beſchäftigung mit Philo ſeit Mangey und Cudworth, ſo wie die Fortſchritte in der Geſchichte der Philoſophie hätten weiter führen können. Aber, wenn z. B. Carpzov [1]), dem die Aehnlichkeit zwiſchen Philo und Johannes nicht entging, ſich noch vornahm zu beweiſen, Johannes habe ſeinen Logosbegriff auf keine Weiſe aus Philo, quia obstat concursus θεοπνευστος, ſondern, ohne alle Rückſicht auf die Jüdiſche und Chriſtliche Gnoſtik der Zeit, e scriptis propheticis et a spiritu sancto genommen, hinzufügend, scripsissetque Joannes ita omnino, si vel nullus etiam Plato, aut Philo nullus, umquam aliquid de Logo exposuissent, fuissentque inter vivos, — ſo ſieht man wohl, daß unter den Exegeten noch

1) Sacrae exercitationes in Pauli ep. Epistol. ad Hebraeos, Philoniana lib. 7. cap. 10.

wenig Luſt war zu einer gründlichen hiſtoriſchen Methode. Daraus erklärt ſich auch, daß ſelbſt die Hiſtoriſchgeſinnten, bey denen die Strenge der theopneuſtiſchen Theorie ſchon ſehr nachgelaſſen hatte, immer noch ſchwankten, ob ſie unter dem Joh. Logos das göttliche Wort oder die göttliche Weisheit (Vernunft) verſtehen ſollten. Ja ſelbſt die ſtrengere grammatiſche Auslegung, die von Erneſti ausging, brachte es, aus Mangel an hiſtoriſchem Verſtande, z. B. bey Tittmann, doch nicht weiter, als zu der ganz und gar ungrammatiſchen Erklärung, daß Joh. unter dem Logos den λεγόμενος, oder den ἐπαγγελλόμενος verſtanden habe.

Erſt mit Semler beginnt die gegenwärtige Periode der Auslegung des Prologs, die ſtreng hiſtoriſche, kirchlich freye. Er hat das unbeſtreitbare Verdienſt, die freye dogmenhiſtoriſche Forſchung in der Exegeſe überhaupt geltend gemacht, und auf die Auslegung des Joh. Prologs zuerſt recht angewendet zu haben [1]).

Indem er in der Paraphraſe die Socinianiſche Auslegung vom Logos beſtreitet, ſagt er, adversus historiam nominis non licet interpretem aliquid comminisci. Alles Socinianiſche contra jus historiae verwirft er unbedingt. Nach den hiſtoriſchen Verhältniſſen, insbeſondere der antignoſtiſchen Richtung des Evangel. umſchreibt er den Anfang ſo: Varias apud Vos sententias locum invenire intellexi de illo auctore melioris et cathol. religionis. — Scio etiam nomen aliquod singulare inter Graecos quosdam Christi amatores usurpari, quod post Deum quasi alium designat consiliorum Dei proprium statorem atq. procuratorem; λόγον certe jam philosophi quidam distinguere solent, consiliarium quasi et artificem Dei ratione universi atque illarum rerum, quas Deus per ipsum procurare atq. administrare soleat; quo significatu et Judaeorum et Graecorum aliqui nomen λόγος jam varie frequentabant. Ego igitur deesse vestris studiis in meliorem religionem nolui; atque, ut quorundam minus stabiles atque certas opiniones corrigam, qui aut de λόγου natura aut de hominis Christi ortu et nomine quid certi statuant, non habent, lubenter illa certiora vobis suggero. Adscendendum est ultra universi hujus illa exordia, quae apud Judaeos per Mosen describuntur, atq. nec tum demum, cum mundi corporei origine, ille rerum extra Deum omnium

1) S. hiſtor. Einleit. zu Baumgartens theol. Streitigkeit. Bd. 1. 67 ff. und Paraphr. Evang. Joan.

magister atq. artifex ortum suum habere coepit, aderat enim jam atq. gerebat suam provinciam ille λόγος in istis mundi primordiis; in societate et consuetudine Dei, quem solent patrem omnium dicere, vivebat, atque auctore Deo, patre, Deus et ipse erat, ejusdem summae naturae (minor enim nulla adhuc exsistebat,) et sortis divinae particeps.

Die Geſchmackloſigkeit dieſer Paraphraſe hindert nicht, anzuerkennen, daß Semler zuerſt den rechten Weg einſchlägt, den Prolog aus ſeiner individuellen hiſtoriſchen Geneſis zu verſtehen. In ſeiner Auslegung iſt auch im Einzelnen vieles richtig getroffen zum erſten Mahle, aus hiſtoriſchem Sinne und mit oft überraſchendem philologiſchen Takt.

Dieſe Richtung war an ſich zu geſund, um in Ernſt wieder aufgegeben zu werden. Die dogmenhiſtoriſchen Forſchungen ſeit Semler führten immer mehr zu einer zuſammenhängenden alt- und neuteſtam. Dogmengeſchichte. Je mehr insbeſondere die Geſchichte der religiöſen Gnoſis der alten und Chriſtlichen Welt durchforſcht wurde, deſto klarer und herrſchender wurde der hiſtoriſche Standpunct für die Auslegung des Prologs, welcher eben als ein Hauptdocument jener Gnoſis in ihrem Chriſtlichen Wendepuncte anzuſehen iſt. Darüber iſt nun auch ſeit Semler unter den Verſtändigen kein Streit weiter, daß der Prolog zunächſt aus ſeiner hiſtoriſchen Geneſis auszulegen ſey, nicht aus dem kirchlichen Trinitätsbegriffe [1]). Selbſt diejenigen, welche mehr und weniger bewußt von dem kirchlichen Begriffe ausgehen, oder vorausſetzen, daß darin das richtige dogmatiſche Verſtändniß ſchon gegeben ſey, wollen dieß doch eben nur auf dem hiſtoriſchen Wege zu beweiſen ſuchen [2]). In dieſer Vorausſetzung liegt immer etwas Hemmendes, aber auch das Richtige, daß der Joh. Logosbegriff für das Chriſtliche Dogma eine bleibende Wahrheit hat, und daß es zur Aufgabe des Exegeten gehört, eben dieſe weſentliche Wahrheit zum Verſtändniß zu bringen. Dieß iſt der rothe Faden auf dieſer Seite. Aber nur, wo die ſtrenge hiſtoriſche Betrachtungsweiſe weder von der kirchlichen noch gegenkirchlichen Befangenheit, noch auch von der indifferentiſtiſchen Enthaltſamkeit geſtört und gelähmt wird, bildet ſich nach und nach die richtige exegetiſche Methode. In dieſem Bil-

1) So Morus in ſ. Recitationes in Evang. Joan. ed. Dindorf. p. 13 sqq. und Herder von Gottes Sohn nach d. Ev. d. Joh. S. 36 ff. Dieſer verſtand den Logos ganz modaliſtiſch.

2) So Tholuck und Olshauſen.

bungsproceſſe ſind wir noch begriffen. Und ſo iſt auch noch fortwährend Streit, einmal über die hiſtoriſche Deduction des Prologs ſelbſt, ob außer den altteſtam. Prämiſſen von dem Worte und der Weisheit Gottes auch die außerbibliſche Gnoſis dazu gehöre, in welchem Umfange und Verhältniſſe, ſodann über die accommodative und polemiſche Seite der Joh. Darſtellung, ferner über den beſtimmten hiſtoriſchen Begriff des Joh. Logos im Zuſammenhange des ganzen Evangeliums, ob und in welchem Sinne Joh. den Logos als trinitariſche Hypoſtaſe gedacht habe oder nicht, wie er davon den hiſtoriſchen Sohn Gottes unterſchieden, als menſchgewordenen Logos, endlich über den weſentlichen dogmatiſchen oder rein ſpeculativen Gehalt des Joh. Begriffs im Verhältniſſe zu den andern Vorſtellungsweiſen des N. T. In dieſen Streitfragen bewegt ſich die gegenwärtige exegetiſche Litteratur des Prologs [1]). Dem aufmerkſamen

1) Außer den Commentarien von Dr. Paulus, Kuinöl, Tholuck, Olshauſen, Meyer, Matthäi (der Prolog, 1 - 14. die erſte Gedankenharmonie des Evang., ſchildert den Gegenſatz und die Einheit des ewigen und zeitlichen Erlöſungsbewußtſeyns. Λόγος iſt das Bewußtſeyn, näher das ewige Erlöſungsbewußtſeyn Gottes, welches in Chriſto zeitlich erſchienen iſt.), de Wette, und den neueren Werken über die bibliſche Theologie, ſo wie über die Geſchichte der Gnoſis, beſonders der Alexandr.-Jüdiſchen, gehören hierher vornehmlich folgende Monographien: Süßkind, Etwas über die neueren Anſichten der Stelle Joh. 1, 1 - 14. v. J. 1803. in d. Magazin für Chriſtl. Dogm. und Moral Stück 10. S. 1 ff. Hier werden die früheren Verſuche von Teller, Löffler, Stäudlin, Eckermann, Ammon, Ziegler u. A., den Logos theils aus bloßen altteſtam. Prämiſſen, theils aus der damahligen Gnoſis (Philo) modaliſtiſch zu erklären, als ein Abſtractum, als eine Perſonification der Weisheit, oder Schöpferkraft Gottes, ſkeptiſch behandelt. Die Philoniſche oder antiphilon. Richtung des Prologs wird geleugnet, eben ſo auch die kabbaliſtiſche gnoſtiſche Accommodation, theils aus grammatiſchen Gründen, theils aus der allgemeinen Vorausſetzung des neuteſt., apoſtoliſchen Charakters. Endlich aber wird ſelbſt unter der Vorausſetzung, daß der Logos kein trinitariſches Subject ſey, ſondern die emanirte Kraft, die Weisheit Gottes, gezeigt, daß die Stelle eine analogiſch-ſymbol. Belehrung über die Gottheit Chriſti und die einzige vollkommene Verbindung Gottes mit der menſchlichen Natur enthalte, nicht bloß eine vorzügliche Einwirkung der Kraft Gottes auf Jeſus ausdrücke. Storr, Zweck der ev. Geſch. u. d. Br. d. Joh. 2te Ausg. 1809. verſteht unter dem Logos ohne alle weitere hiſtoriſche Unterſuchung den Sprecher, den Lehrer und denkt gleich als Subject den Sohn Gottes. Seiffarth, Spezialcharakt. der Joh. Schriften S. 46 ff. geht wieder auf den

Beobachter kann nicht entgehen, daß die historische und grammatische Seite der Auslegung immer mehr zu bestimmten, allge-

---

emanatistischen Begriff des Logos zurück, den Süßkind bestritten hatte, und behauptet, der Joh. Logosbegriff, selbst das σὰρξ ἐγένετο, sey ganz Philonisch. Rauch, über den Logos des Ev. Joh. in Zimmermanns Monatsschrift. Bd. 6. S. 194 ff., zeigt, daß in der Untersuchung über den Prolog Philos Lehre nur subsidiarisch zu gebrauchen sey, daß die Logoslehre des Joh. althebr. Ursprungs sey, populär Palästinensisch. E. G. Bengel Observat. de λόγῳ Joanneo Part. 1. 1824. (Opp. acad. p. 409 sqq.) Grammatische, historische Bestimmung der Bedeutungen des Wortes λόγος. Im Prolog sey entweder gemeint das Abstractum der göttlichen Macht und Weisheit (altteſt.), oder das Concretum des Philon. Logos. Die Abhandl. ist nicht vollendet, aber unstreitig will B. den ersten Begriff geltend machen. Bäumleins Versuch, die Bedeutung des Joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. 1828. Dieser weit über die bibl. Grenzen ausschreitenden Erklärungsweise steht gegenüber Lange, der Logos d. Joh. grammat. untersucht in d. Stud. u. Kritik. 1830. Hft. 3. S. 672 ff. (vergl. oben S. 249 f.). B. Bauer, über d. altteſtam. Hintergrund im Evang. d. Joh., in der Zeitschrift für spec. Theol. Bd. 1. Hft. 2. S. 158 ff., zeigt die Verschiedenheit des Phil. und Joh. Begriffs. Nach Philo sey der Logos der Gedanke Gottes von der endlichen Welt, nach Joh. der ewige Gedanke Gottes von sich selbst, also Gott und Wort identisch, Gott, des Wortes Inhalt. Der Prolog wird angesehen als die Christl. Vollendung der im A. T. angefangenen Entwicklung der Logosidee, d. h. der Idee des sich in sich selbst unterscheidenden, offenbarenden Gottes. Vergl. damit Matthies, Propädeutik der neuteſt. Theol., wo S. 246 ff. der Joh. Logos begriffen wird als Gott in der ewigen Selbstoffenbarung und Vermittlung seiner und somit als unendliches Denken oder absolute Vernunft sich wissend und sich äußernd. Daub, über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen, in den theol. Studien u. Kritik. 1833. Heft 2. S. 355 ff. Eine Metaphysik des Logosbegriffs in Hegelscher Dialektik, jenseits aller Historie und Auslegung. Es wird gezeigt, daß beyde Sätze gleich gelten, Gott ist der Logos und der Logos ist Gott, und daß, wie von dem Gedanken Gottes im Menschen, so auch von dem Worte dafür, dem Namen Gottes, das Princip nicht im Menschen, sondern in Gott selbst liege. Vrgl. Strauß, Charakterstiken u. Kritiken. S. 146 ff., wo ein kurzer Auszug die abstruse oder abstracte Dunkelheit des Aufsatzes zu heben sucht. Vrgl. Weiße, Evangel. Gesch. Bd. 2. S. 186 ff. u. 520 f., s. oben S. 374 ff. und Frommanns Joh. Lehrbegriff in s. Verhältnisse zur gesammten bibliſchchristl. Lehre. 1839. 8. Nach S. 138 ff. ist der Logos bey Joh. das Wort, worin Gott sich selber offenbar und bewußt wird, ein zwar von Gott persönlich? unterschiedenes, aber durch essentielle Einheit ihm gleiches Wesen. Dieß ist der Zug des neueren trinitarischen Gottesbegriffs!

mein anerkannten Reſultaten fortſchreitet, während die dogmatiſche Verſtändigung auch auf dem Grunde jener Reſultate noch ſehr ſchwankt, einmahl zwiſchen der ängſtlichen Enthaltſamkeit von aller ſpeculativen Ergründung und dogmatiſchen Feſtſtellung und einer ſich faſt verlierenden ſpeculativen Vertiefung; ſodann zwiſchen der Athanaſianiſchen und modaliſtiſchen Verſtändigung. Hier ſieht man aber leider von Neuem die Gefahr entſtehen, daß der noch nicht vollendete exeget. Proceß durch den dogmatiſchen Begriff, den kirchlichen wie den unkirchlichen, ja durch jede beliebige ſpeculative Vorausſetzung geſtört wird [1]).

1) Es iſt wohl nur eine Paradoxie, wenn neuerdings behauptet worden iſt, daß die Bedeutung des Joh. Logos nicht aus den alten Religionsſyſtemen zu entwickeln, vielmehr umgekehrt die Religionsſyſteme aus der Bedeutung des Joh. Logos zu verſtehen ſeyen. Wenn dieß ſo viel heißen ſoll, daß in einer gegebenen hiſtoriſchen Reihe jeder frühere Moment vollkommen nur aus dem ſpäteren zu verſtehen ſey, ſo iſt das wahr, aber eben ſo nothwendig iſt, jeden ſpäteren aus allen früheren zu verſtehen. Iſt freylich der Joh. Logos der abſolute Begriff ſelbſt, ſo iſt die Paradoxie zwar eine richtige Conſequenz, aber wer möchte jene Prämiſſe behaupten? Daß der Logosbegriff einen allgemeinen Erklärungsgrund in dem menſchlichen Denken hat, wird nicht geleugnet. Aber, wenn im N. T. der Logosbegriff und Ausdruck ein abſolut nothwendiger wäre, ſo müßte er von Chriſto und allen Apoſteln gebraucht worden, und es müßte unmöglich ſeyn, ſich Chriſtus als Sohn Gottes ohne den Logosbegriff denkbar zu machen.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 6. §. 2. Ich bedauere, daß ich für die Einleitung den sehr anziehenden, geistvollen Aufsatz von Dr. Ed. Reuß, Ideen zur Einleit. in d. Ev. Johannis, Bruchstücke aus akad. Vorlesungen, in der Denkschrift der theol. Gesellschaft in Straßburg, noch nicht benutzen konnte. Die Abhandlung ist mehr skizzenartig. Aber gerade in der prägnanten Kürze liegt ein Hauptreiz.

Der Verf. ist von der Joh. Authentie des Evangel. überzeugt. Er führt den Beweis dafür rein aus dem Evang. selbst, indem er, zunächst ohne alle Rücksicht auf die kirchl. Traditionen, von der Charakteristik des Evangel. nach Inhalt und Form, verglichen mit den synoptischen Evangelien, ausgeht. Er bezeichnet das Evangelium als ein nach Inhalt und Styl individuelles, nicht historisirendes, sondern dogmatisches, theologisches Werk. Sehr anziehend und treffend ist hier die Charakteristik der Theologie des Evangel., in ihrer Verschiedenheit von der Pauliniſchen. Ohne alle polemische Absicht habe, sagt er, der Evangelist eben nur die Resultate seines Nachdenkens über Christus der Welt mittheilen, und von dem neuen Leben in ihm Zeugniß geben wollen. Der geschichtliche Stoff, dem dogmatischen untergeordnet, sey mittelbar oder unmittelbar aus dem Gedächtniß des Lieblingsjüngers geflossen; die Reden, oder vielmehr Gespräche, von den synoptischen verschieden, ohne in Widerspruch damit zu seyn, haben zu ihrem Inhalte die wesentliche Lehre Jesu,

obwohl nicht den ganzen Umfang derſelben, ihrer Form nach theilweiſe ſich anſchließend an hiſtoriſche Erinnerungen, theilweiſe aber aus freyer, ſubjectiv geordneter Reproduction hervorgegangen. Nachdem der Verf. zuletzt die hiſtoriſche Perſönlichkeit des Schriftſtellers näher charakteriſirt hat, ſoweit ſich dieſelbe im Evangel. zu erkennen giebt, zeigt er, daß nach allen inneren Anzeichen entweder Joh. der Apoſtel ſelbſt der Verf. ſey, oder doch dem Verf. das zureichende und hinlänglich verbürgte Material geliefert habe. Die äußeren Zeugniſſe ließen, weil ſie erſt zwey Menſchenalter nach der wahrſcheinlichen Abfaſſung des Ev. beſtimmt etwas ausſagten, die Möglichkeit einer Verwechſelung des Apoſtels mit einem Schüler deſſelben offen. Aber das Zeugniß in Kap. 21., welches ein ſpäterer, aber bald nach dem Tode des Apoſtels gemachter Zuſatz ſey, ferner die hinreichend verbürgte Johanneiſche Authentie des erſten Briefes, und endlich die gewöhnliche Bezeichnung des Jüngers, den der Herr lieb hatte, — dieß zuſammen mache höchſt wahrſcheinlich, daß die alte Tradition Recht habe.

In allem Weſentlichen müßen wir dem Verf. beyſtimmen. Ueber Einzelnes, namentlich Exegetiſches, läßt ſich ſtreiten, z. B. darüber, ob der Prolog nur auf 1, 1 – 5. zu beſchränken ſey. Nach meiner Meinung geht der Prolog ſo weit der Logosbegriff herrſcht, und dieſer herrſcht bis 1, 18. Aber auch da, wo man dem Verf. nicht beyſtimmen kann, wird man heilſam von ihm angeregt.

Zu S. 24 ff. Vergl. Jachmanns kritiſche Skizze, der Presbyter Johannes, in Pelts, Mitarbeiten. 1839. Heft 4. S. 3 ff.

Hier wird zu zeigen geſucht, daß der Presbyter der Verf. des zweyten und dritten Joh. Briefes ſey, vielleicht auch der Apokalypſe. Der Verf. iſt ſo gütig, auf meinen Commentar zu den Briefen (erſte Ausgabe) Rückſicht zu nehmen. Er beſtreitet mich zum Theil mit Recht. Aber

er hätte ſich viel Polemik erſparen können, wenn er die zweyte, doch ſchon 1836. erſchienene, Ausgabe des Commentars gekannt hätte.

Zu S. 53. Z. 4 ff. Daniels Tatianus, der Apologet, enthält S. 87 ff. eine neue, gründliche Unterſuchung über Tatians Diateſſaron, insbeſondere über das Zeugniß des Dionyſius Bar-Salibi, welche mich beſtimmt, meine unbedingte Zuſtimmung zu Credners Anſicht zurückzunehmen.

S. 105. Nach Strauß und Weiße iſt noch C. C. J. Lützelberger, als Gegner der Echtheit des Evang., ja ſämmtlicher Joh. Schriften im Kanon aufgetreten in ſ. Schrift: Die kirchliche Tradition über d. Apoſtel Joh. und ſeine Schriften in ihrer Grundloſigkeit nachgewieſen, Leipz. 1840. 8.

Die Beſtreitung der kirchl. Tradition enthält weſentlich nichts Neues, nur, daß die Einwürfe von Vogel, Bretſchneider u. A. ganz auf die Spitze getrieben ſind. Aber der Verf. ſtreitet nicht immer mit den Waffen einer ſkeptiſchen Kritik, ſondern ſchlägt oft mit den Knütteln der ſchnödeſten Verachtung des kirchlichen Alterthums darein, wodurch dann auch der polemiſche Ton hie und da ſehr mißtönig geworden iſt und der Würde des Gegenſtandes unangemeſſen. Neu iſt, ſo viel ich weiß, daß Andreas, nicht Johannes der geliebte Jünger ſeyn ſoll, der an der Bruſt des Herrn lag. „Denn nach 1, 40. 6, 5 – 9. 12, 21. 22. ſtehe Andreas bey Jeſu in beſonders hoher Gunſt. So werde er 13, 23 f. 20, 2. den Leſern des erſten Theiles K. 1 – 12. verſtändlich genug der Lieblingsjünger Jeſu genannt. Auch 18, 15. 16. und 19, 26. 27. ſey derſelbe Andreas gemeint, aber 1, 37 f. ſey der andere Jünger Thomas.“ Der Verf. findet ſeine Vermuthung beſonders dadurch beſtätigt, „daß Andreas und der ſogenannte Lieblingsjünger nie nebeneinander vorkommen, ſondern von Kap. 13. an ſtatt Andreas der Lieblingsjünger, und daß

Petrus in den letzten Kapp. mit dem Lieblingsjünger in eben so naher Gemeinschaft vorkomme, als 1, 41. 42. mit seinem Bruder Andreas." — Aber höchstens aus 12, 21. 22. könnte man schließen, daß Andreas Christo besonders nahe stand. Aus den übrigen Stellen folgt nichts. Die Hauptsache aber ist, warum nennt der Evangelist bis Kap. 13. den Andreas ohne besondere Auszeichnung, und von Kap. 13. an nie mehr namentlich, und ohne alle Zurückweisung? Eben jener Andreas, fährt L. fort, sey nach der Sage nach Scythien gegangen, wie Thomas nach Parthien u. s. w. Wie nun der erste Brief des Joh. an die Parther geschrieben sey, so sey auch das Evangel. in dieser Gegend entstanden, unter der Einwirkung des Apostels Andreas, wie die Sage in dem bekannten Muratorischen Fragmente andeute. Die Eigenthümlichkeit des Evang., seine durchgehende Unabhängigkeit, und vielfache Abweichung von den synoptischen, erkläre sich eben am besten daraus, daß es jenseits des Euphrats, außer dem Bereiche des Römischen Reiches, geschrieben sey. Dafür spreche auch die Polemik des Evang. gegen die Johannisjünger und die Doketen, welche vorzugsweise in Syrien verbreitet gewesen. Genauer noch bestimmt L. die Abfassung des Evangel. auf folgende Weise. „Der Verf. sey, weil er den Samaritanern so besonders günstig sey, wahrscheinlich ein geborener Samaritaner. (War es Lukas auch wegen der Parabel von dem barmherzigen Samariter?) Derselbe sey bey dem Herannahen des Jüdischen Krieges, etwa v. 68 – 70. als ein Knabe von 8 – 12. Jahren mit seinen Eltern über den Euphrat in die Gegend von Edessa geflüchtet, und dort Christ, vielleicht gar Bischof geworden, auch mit dem Apostel Andreas, dem Lieblingsjünger, in Verbindung gekommen. Nach den Traditionen eben dieses Apostels habe der Pseudojohannes, etwa 130 – 135., sein Ev. für Parthische Christen geschrieben."

Was für ein Hypothesenkram! Haben wir andern un-

glücklichen Leute, welche der kirchl. Tradition einiges Vertrauen ſchenken, leichtgläubig und willkührlich alles aus der Luft gegriffen, woher hat Herr Lützelberger ſeine wahre Geſchichte? Die achtbarſten Traditionen werden von dieſer heroiſchen Kritik verworfen, verdächtigt, und aller geſchichtliche Stoff rein ausgefegt; dagegen wird, um den leeren Raum wieder zu füllen, alles geglaubt und geachtet, auch das Sagenhafteſte, Unerweislichſte, wie z. B., daß der erſte Brief des Joh. für Parthiſche Chriſten geſchrieben ſey, ſobald es nur einigen Schein gegen die Joh. Authentie des Evang. gewährt. Was würde Herr L. ſagen, wenn er dieſe ſeine Meinung in der kirchlichen Tradition oder bey irgend einem von uns Leichtgläubigen gefunden hätte! Er fragt aber getroſt: Iſt in dieſem allen etwas Geſuchtes, Gezwungenes, Unwahrſcheinliches? Ich meine nicht, antwortet er ſelber friſch weg. Aber außer ihm und dem gläubigen Rec. in d. H. L. Z. 1840. Nr. 134 ff., der, unter vielem Keifen auf Andere, von dieſem Buche eine neue Periode der Kritik des Joh. Evangel. datirt, möchten wohl nur wenige ſo antworten.

Ich achte den Mann, der den Muth gehabt hat, ſeiner Ueberzeugung Amt und Brot zum Opfer zu bringen; ich verketzere Niemand, auch ihn nicht ſeines Buches wegen. Ich finde, daß ſeine Einwürfe gegen die kirchl. Tradition im Einzelnen beachtungswerth ſind, und genauere Erörterung verdienen, wozu aber hier nicht mehr der Ort iſt. Aber wer ſo willkührlich Geſchichte macht, hat kein Recht, über anderer Leute Willkühr und Leichtgläubigkeit zu klagen.

Zu S. 149. vergl. die Abhandl. v. K. Frommann, über die Echtheit und Integrität des Ev. Joh. mit beſonderer Rückſicht auf Weiße's ev. Geſchichte, in den Studien und Kritiken v. 1840. Heft 4. S. 858 ff.

Zu S. 336. Kap. 1, 13. bemerke den eigenthümlichen Gebrauch von αἷμα bey Nonnus, Paraphr. von 3, 1. ἦν δέ τις, ἱερὸν αἷμα νοτιλυέων φαρισαίων.

S. 339. Anm. 1. ist so zu lesen: Nach Griesbach. Aber ich habe u. s. w.

Zu S. 489. Anm. 1. vergl. E. Volckm. Kohlschütter Comment. exeget. de loco Evang. Joan. 2, 19. Dresd. 1839. 8. Hier wird die Auslegung der Worte von Joh. verworfen, dagegen das Mißverständniß der Juden für den richtigen Verstand des Ausspruchs erklärt, in dem Sinne aber, in welchem Jesus Matth. 12, 1 – 8. sich als Herrn des Sabbaths erkläre. Jesus habe eine solche Antwort gegeben, ut importunas Judaeorum quaestiones a se amoliretur, eos ad silentium redigeret, simulque Messianam suam auctoritatem adsereret. Aber diese Antwort bliebe auch so gefaßt abentheuerlich. Ganz anders ist doch die Abweisung der Pharis. Matth. 21, 23 ff. und auch die Matth. 12, 38 ff., worauf der Verf. sich beruft. AG. 6, 13. 14. aber kann als Beleg für jene Auslegung nicht gebraucht werden, da hier das Mißverständniß der Juden mit dem richtigen Sinn der Worte Jesu vermischt erscheint.

Ebend. Anm. 2. Vergl. Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu, 249 ff. Auch Dr. Fritzsche vertheidigt in der Rec. m. Commentars H. L. Z. 1839. Ergänzungsbl. Nr. 28. 29., wofür ich ihm sehr dankbar bin, die Joh. Auslegung des Ausspruchs, „als die dem Geiste unsrer Evangelien völlig angemessene.“ Wenn das so viel heißen soll, als sie entspreche ganz der Art, wie in unsren Evangelien dergleichen Aussprüche Christi gedeutet werden, so bestreite ich dieß gar nicht, behaupte es vielmehr. Allein es kommt doch auch dem historischen Ausleger darauf an, ob die Joh. Auslegung den Worten und dem Zusammenhange des Ausspruchs objectiv entspricht. Dr. Fritzsche behauptet, „der Exeget, welcher das Ueberlieferte sorgfältig zu erklären habe, könne den Ausspruch bloß in Uebereinstimmung entweder mit den Juden oder dem Johannes erklären.“ Dieß würde voraussetzen, daß entweder jene, oder dieser den Ausspruch richtig erklärt

haben. Denn gewiß muß uns doch daran gelegen seyn, zu wissen, was Jesus selbst wirklich gemeint habe. Aber worauf beruht jene Voraussetzung? Es liegt am Tage, daß die Juden Jesum falsch verstanden; Johannes aber sagt selber, daß er ihn *später* erst recht verstanden habe. Wenn nun die Worte unbedingt keinen andern Sinn zuließen, als den Joh. darin findet, so würde ich nicht der Letzte seyn, der beystimmte. Allein der strenge Wortsinn ist eher den Juden günstig, als dem Johannes. Geht man von dem Jüdischen Mißverständnisse nicht der Worte, sondern des darin liegenden Räthsels aus, so kommt man auf den rechten Verstand der Worte, der Mark. 14, 58., vergl. AG. 6, 12 ff., angedeutet ist. Dieß ist auch eine Ueberlieferung. Ich gebe zu, daß, wenn Jesus mit den Worten τὸν ναὸν τοῦτον auf seinen Körper *hinwies*, eine nähere Bestimmung, wie τοῦ σώματός μου, nicht nöthig war. Aber Joh. sagt von dem Act der *Hinweisung* Christi auf seinen Körper kein Wort. Ist der Ausspruch ein ὀξύμωρον, so muß ich darauf verharren, daß weder die proverbiellen 3 Tage, noch das, wenn man will, prägnant gebrauchte, Pronomen αὐτόν, so fern es ein ἄλλον oder ἀληθινὸν involvirt, so schwierig und widersinnig ist, um unsere Auslegung nicht zu gestatten. Auch kann ich davon nicht abgehen, daß für den prägnanten Gebrauch des Pronomen αὐτὸν Matth. 10, 39. eine wirkliche Parallele ist. Der Unterschied ist nur der, daß ψυχὴ an sich schon doppelsinnig ist, und das ὀξύμωρον mehr am Tage liegt, als in unsrer Stelle. Aber obwohl man sagen kann mit Dr. *Fritzsche*, ein abgebrochenes (zerstörtes) Gebäude lasse sich doch eben wieder herstellen, so ist doch das hergestellte immer ein *anderes*. Und wenn man durch die 3 Tage genöthigt wird, an einen *andern* Tempel, als den sichtbaren, zu denken, so liegt doch auch nach biblischer Denkweise nahe, sich unter diesem andern Tempel einen unsichtbaren zu denken, vergl. Mark. 14, 58. AG. 7, 48. 17, 24.

Apok. 21, 22. 1 Kor. 3, 16. 17. Eph. 2, 21. 2 Kor. 6, 16, welche Stelle auf Levit. 26, 12. und ähnliche zurückweist, wo schon im A. T. die Vorstellung eines geistigen Tempels Gottes vorbereitet wird, vergl. Es. 66, 1. Jerem. 31, 33 ff. (v. d. neuen geistigen Bunde). Daß dem Joh. bey seiner Auslegung nur das Bild von dem Leibestempel vorgeschwebt hat, ist kein Beweis dagegen, daß Jesus bey dem Ausspruch an den geistigen Tempel dachte, der weder auf Garizim, noch in Jerusalem, stehen werde.

Zu S. 577. Z. 6. Joh. war bey diesem Gespräch nicht gegenwärtig, s. V. 8. u. 31., so wenig wie bey dem Gespräch mit Nikodemus, woher hat er es? Seine Abwesenheit beschränkt die Sicherheit seiner Erzählung, hebt sie aber nicht auf. Durch das V. 31. folgende Gespräch mit den Jüngern konnte Jesus zu einer ausführlicheren Mittheilung veranlaßt werden, woraus Johannes schöpfte.

Zu S. 578. Credner in d. Einleit. 1. 264 f. meint, Joh. könne sich bey der Abfassung seines Evangel. eines Schreibers bedient haben. „War dieser, fährt er fort, ein Grieche oder auch nur ein Hellenist in Ephesus, so konnte der etwas schnarrend fast Συχάρι ausgesprochene fremde Ortsname ihm wie Συχάρ statt Συχέμ lauten. Ein solches hinzugeschnarrtes R ist im Munde der Semiten etwas sehr Gewöhnliches. Die Syrer sagten Darmeschek statt Dameschek, Damascus. — In den Palmyr. Inschriften bey Wood ruins of Palmyr. XVI, 3. findet sich ἀργαπηνός für ἀγαπητός.“ Nach Lützelb. S. 288. a. a. O. ist Συχάρ die wirkliche Benennung der Stadt bey den Samaritanern selbst, welche aus den oberen Ländern Syriens oder Assyriens stammend, durch ihre schnarrende Gebirgssprache den Namen also umgewandelt hatten.

Bey dem Mangel an allen sicheren Daten ist's eben so schwer, sich der Hypothesen zu enthalten, als die rechte zu treffen.

Zu S. 583. Anm. 5. und 6. Die herrschende Ansicht,

die auch im Commentar vorausgesetzt wird, daß die Samaritaner ein Mischvolk aus den zurückgebliebenen Ueberresten der Zehnstämme und den heidnischen Colonisten gewesen, ist neuerdings von Hengstenberg in d. Beitr. Bd. 2. S. 1 ff. gelehrt und scharfsinnig bestritten, von Kalker dagegen in d. theol. Mitarbeiten von Pelt v. 1840. Heft 3. (die Samaritaner ein Mischvolk) S. 24 ff. so eben von Neuem vertheidigt worden, nicht ohne Glück, wie mich dünkt. Uns interessirt diese Streitfrage hier nur in so fern, als Hengstenberg darauf, daß auch im N. T. der heidnische Ursprung der Samaritaner vorausgesetzt werde, die symbolische Auslegung des ganzen Gesprächs gründet, die er so sehr für die einzig richtige hält, daß er im Namen der gläubigen Exegese Dr. Strauß ernsthaft um die Ehre beneidet, zuerst darauf aufmerksam gemacht zu haben [1]). Strauß indeß leugnet alle wirkliche Geschichte in der Joh. Erzählung, und erklärt das Zusammentreffen Jesu mit der Samarit. Frau für die poetische Darstellung der gleich darauf erzählten Wirksamkeit Jesu unter den Samaritanern, wie dann diese selbst eben nur das sagenhafte Vorspiel der nach dem Tode Jesu erfolgten Ausbreitung des Christenthums in Samarien sey. Die Joh. Darstellung sey vornehmlich der Erzählung Genes. 24, 15 ff. nachgebildet, aber im Contrast mit 24, 16., wo es von der Rebekka heiße, παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτήν, werde hier von der Samaritanerin, als der Repräsentantin eines unreinen Volkes, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte und jetzt in einem falschen Gottesdienste lebe, gesagt πέντε ἄνδρας ἔσχες u. s. w.

Hengstenberg zweifelt nicht an der Wahrheit der Geschichte, aber er hält die Handlung für eine symbolische, die einen weissagenden Charakter habe. „Die Samaritanerin,

1) Leben Jesu in d. ersten Ausg. Bd. 1. 517 - 519., in der zweyten 1. 580 f. In der dritten wird die symbol. Deutung nicht mehr vorgetragen.

meint er, sey die Repräsentantin des Volkes, welches V. 22. von Jesu als ein heidnisches, als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ characterisirt werde, als ein solches, dem alle wesenhafte Erkenntniß des Objects der Religion, Gottes, fehle, — dessen Religion eine durchaus subjective, und also so gut wie gar keine sey, eine selbstgemachte, eine ἐθελοθρησκεία u. s. w. Alles, was Jesus zur Frau sage, sage er symbolisch zum Volke. Er fordere von ihr zu trinken, um seinen geistlichen Durst nach dem Glauben der Samaritaner zu stillen. Nicht augenblicklich wolle er denselben anregen, sondern alles sey prophetisches Vorbild und Vorspiel von dem, was nach seiner Erhöhung unter dem Volke geschehen solle. So sey besonders V. 16 – 18. symbolisch zu verstehen; die fünf Männer der Frau seyen Andeutung der fünf heidnischen Völkerschaften, woraus das Volk entsprungen sey, vergl. 2 KK. 17, 24., also Bezeichnung des rein heidnischen Ursprungs der Samaritaner, der fünffachen geistlichen Ehe, worin das Volk früher mit seinen Götzen gestanden habe. Diese Ehe sey aufgelöst, das Volk habe sich um die Ehre mit Jehova beworben, aber dieselbe wurde ihm versagt, weil es nicht zu Israel gehörte. — Wenn Jesus der Frau sage: Rufe deinen Mann, — so heiße das: er, der Messias wolle künftig, nach aufgehobener Schranke zwischen dem Volke und Jehova, des Volkes wahrer Mann seyn, u. s. w."

Hengstenberg verwirft die „wilden" allegorischen Auslegungen des Origenes und Augustin von dieser Erzählung, aber seine Erklärung von V. 16 – 18. ist in der That nicht viel zahmer, als die des Origenes [1]), der es auch nicht an aller Schriftraison fehlt. Allein etwas mehr und weniger wild, thut nichts zur Sache. Ich kann die Ansicht in keiner Art theilen, und bemerke dagegen Folgendes:

1) Tom. 13, 8. und 9.

1. Zur Zeit Chriſti und der Apoſtel war das Samarit. Volk, wenn es auch urſprünglich überwiegend, ja rein heidniſch geweſen wäre, was aber gar nicht erwieſen iſt, doch im weiteren Verlauf längſt mit Jüdiſchen Elementen ſo vermiſcht worden, daß es wenigſtens als halb Jüdiſch galt. Insbeſondere war in ſeiner Religion, wie ſchon der Samarit. Pentateuch bezeugt, das Jüdiſche Element das herrſchende. Sie werden wegen der heidniſchen Miſchung von den Juden als Häretiker angeſehen, ſ. Joh. 8, 48., aber Matth. 10, 5. 6. doch beſtimmt von den Heiden unterſchieden. Der dankbare Samariter Luk. 17, 18. wird ein ἀλλογενὴς genannt, aber dieß heißt nicht nothwendig ein Heide. Zum οἶκος Ἰσραὴλ gehörten die Samaritaner allerdings nicht, es war zu viel fremdes Aſſyriſches Element unter ihnen. Die Unvollkommenheit oder Unvollſtändigkeit ihres Judenthums mag mit dem heidniſchen Element ihres Urſprungs zuſammengehangen haben. Aber weder Johannes noch Chriſtus konnte die Bewohner von Sichem, von denen Joh. 4. zunächſt die Rede iſt, als Heiden, als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ betrachten. Wenigſtens in und bey Sichem war nach Joſeph. Arch. 11, 8. 7. viel rein Jüdiſches Element, eingewandert ſeit Manaſſes. Dieſer tolle Pöbel von Sichem, wie Sirach 50, 25. 26. ſagt, wurde von den Juden beſonders gehaßt. Aber nach Joh. 4, 22. beteten ſie doch denſelben Gott an, wie die Juden, obwohl mit geringerer Erkenntniß, nach V. 19. haben ſie die Jüdiſche Vorſtellung des Prophetenthums, nach V. 25. 29. 42. auch die Meſſiasidee; ſie haben den Pentateuch und berufen ſich auf die altteſtam. Patriarchengeſchichte. Was kann Jüdiſcher ſeyn? So waren ſie wenigſtens doch mehr Juden, als z. B. die Proſelyten des Thores. Wenn freylich die ganze Joh. Darſtellung von einem unwiſſenden Pſeudojohannes erdichtet iſt, ſo beweiſt das alles nichts. Wer aber, wie Hengſtenberg, wirkliche Geſchichte und echte apoſtoliſche Darſtellung darin findet, der muß zugeben,

daß weder Joh., noch Christus sich die Samaritaner als Heiden gedacht haben kann. Zwar meint H., Johannes habe, um anzudeuten, daß er die Samaritanische Behauptung der Israel. Abstammung nicht für richtig anerkenne, eben zuerst den Namen Sichem in Sichar (Lügenstadt) verwandelt, gleichsam zum Compendium des ὑμεῖς προσκ. ὃ οὐκ οἴδατε, ähnlich wie Hosea 4, 15. 5, 8. 10, 5. Bethel in Bethaven. Aber wenn Joh. damit zu erkennen geben wollte, daß er das ganze Samaritanische Wesen für Lug und Trug halte, warum hat er dieß seinen Lesern mit keiner Sylbe angedeutet? Er mußte dieß um so mehr, da die folgende Darstellung eher eine günstige Meinung des Joh. von den Samaritanern verräth.

2. Man kann zugeben, daß Joh. in der Composition des Evangel. den beyden Gesprächen, mit Nikodemus und mit der Samaritanerin, eine Art von repräsentativen Charakter beygelegt hat, indem das erstere das Verhältniß Christi zu dem Pharis. Judenthume der Zeit, und zwar dem besseren, das letztere zu dem Samaritanischen Volke, und zwar dem empfänglicheren Theile desselben darzustellen scheint. Allein so wenig das Gespräch mit Nikodemus ursprünglich etwas anderes ist, als ein wirkliches Zwiegespräch in ganz individuellen Verhältnissen, wenn auch voll allgemeinerer Beziehungen und prophetischer Gedanken, eben so wenig darf die Unterredung mit der Samaritanerin anders, als in ihrer concreten Wirklichkeit gedacht werden, oder man macht die ganze Erzählung geradezu zu einem Gedicht. Dieß ist die lobenswerthe Consequenz von Strauß. Ist aber das Gespräch in concreten Verhältnissen wirklich gehalten, so können wohl allgemeinere Beziehungen und prophetische Hinweisungen darin vorkommen, aber sie müssen bestimmt ausgedrückt, und natürlich aus dem concreten Zusammenhange hervorgegangen seyn, wie auch wirklich der Fall ist. Sprach Christus zur Frau in dunklen Allegorien, geheimnißvollen Anspielungen, welche

ſie nicht verſtand, ja gar nicht verſtehen konnte, ſo mag ein ſpäterer Tiefforſcher darin Zweckmäßigkeit und Natürlichkeit finden, dem ſchlichten Evangeliſten muß aller Verſtand davon und aller Sinn dafür ausgegangen ſeyn, da er in keiner Art eine Andeutung davon giebt, was er doch hätte thun müſſen, für Leſer, welche nicht ohne Weiteres z. B. die Fünfmännerey der Samariterin von der fünffachen heidniſchen Wurzel des Samarit. Volkes verſtehen konnten. Jeſus liebt die paraboliſche, und bey Joh. insbeſondere auch die allegoriſche Rede. Aber ſelbſt die ſchwierigſten Stellen der Art haben den Charakter der Verſtändlichkeit und Natürlichkeit. Von einer ſo abentheuerlichen, dunkel allegoriſirenden Geheimſprecherey, wie das ſeyn würde, was Hengſtenberg in dieſem Geſpräche findet, iſt ſowohl der Johanneiſche, als der ſynopt. Chriſtus in ſeiner heiligen Natürlichkeit weit entfernt. Man täuſche ſich nicht! Willkührliche Vertiefung des Schriftſinnes iſt dem lebendigen Glauben an Chriſtus und der wahren Achtung der heiligen Schrift eben ſo gefährlich, ja faſt noch gefährlicher, als die Verflachung.

S. 612. Z. 9. v. u. Statt Coqt. lies Copt.

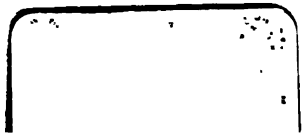
S. 621. Anm. am Ende, vergl. Euthymius zu d. St.: *Κυρίως οὖν σημεῖα μέν εἰσι, τὰ κατὰ φύσιν, ὡς τὸ ὑγιάζειν νοσοῦντας· Τέρατα δὲ, τὰ ὑπὲρ φύσιν, ὡς τὸ ζωοποιεῖν νεκροὺς καὶ ὀμματοῦν τυφλούς. Καταχρηστικῶς δὲ λέγονται καὶ τοὐναντίον.*

Zu S. 624. Z. 7. vergl. Nonnus Paraphraſe v. d. St.: *Τοῦτο δὲ δεύτερον ἄλλο πάλιν ζωαρκέϊ φωνῇ ἦχι πέδον Καναναῖον ἐν εὐπύργῳ Γαλιλαίῃ, Ἰησοῦς κάμε θάμβος, Ἰουδαίηθεν ὁδεύσας —*

Ebendaſ. Z. 10. v. u. Statt etwa hinter, lies: etwa vor oder auch hinter.

Ebendaſ. Z. 3. v. u. Vergl. V. 46. Hat Joh. vielleicht auch die erſte Rückkehr aus der Jordanaue, aus Peräa, nach Galiläa 1, 44. 2, 1., als eine Rückkehr aus

Judäa gedacht? Die Bestimmungen von Judäa und Peräa schwanken bekanntlich auch bey Josephus.

Ebendas. Z. 4. v. u. Euthymius bemerkt: *δεύτερον τοῦτο εἶπεν, οὐχ ὡς μετὰ τὸ πρῶτον μηδενὸς ἑτέρου παρὰ τοῦτο γεγονότος ἐν ὅλῃ τῇ Παλαιστίνῃ, ἀλλ' ὅτι μετὰ τὸ πρῶτον δεύτερον τοῦτο ἐν Κανᾷ γέγονε.* Vorher aber sagt er mit Chrysostomus, der Schlußsatz *τοῦτο πάλιν δεύτερον* u. s. w. werde von Joh. gemacht, nicht ohne Vorwurf gegen die Galiläer, *ὅτι καὶ δεύτερον σημεῖον ἰδόντες οὐκ ἠδυνήθησαν ἐφικέσθαι τοῦ μέτρου τῆς πίστεως τῶν οὐδὲν ἑωρακότων Σαμαρειτῶν.* Dieß wäre aber zu viel und doch zu dunkle Absichtlichkeit.

Zu S. 627. Z. 5. v. u. Auch die Alten scheinen an eine Abstufung des Wunderbaren gedacht zu haben, wie die Unterscheidung zwischen *σημεῖον* und *τέρας* bey Ammonius und Euthymius, welche wir S. 621. Anm. mitgetheilt haben, andeutet.